未名译库 Weiming Translation Library

基督教文化译丛

〔英〕麦格拉思 (Alister McGrath) 编

北京大学出版社



基督教文学经典选读（下）

Christian Literature: An Anthology

《基督教文学经典选读》精选了基督教历史上各个时期最具代表性的文学作品。选文分三种类型：纯粹的基督教著作；深受基督教思想和价值观影响的文学作品；回应基督教的思想、思潮或制度的文学作品。文选内容极为丰富，收集了九十位作者共一百多篇的著作，形式十分多样，包括小说、诗歌、戏剧、散文、书信、传记、演说、赞美诗、讲道辞、神学论文等。

文选由当代杰出的基督教神学家、教育家麦格拉思选编。麦格拉思在书中还为每个历史时期、每位作者和每篇选文提供了精彩的导读和评析。





ISBN 7-301-06706-2/I・0655 定价：50.00元（上、下卷）


基督教文学经典选读（下）
Christian Literature: An Anthology

著作权合同登记　图字 01-2002-4939

图书在版编目(CIP)数据

基督教文学经典选读(下)/(英)麦格拉思编;苏欲晓等译.—北京大学出版社,2004.8

(基督教文化译丛)

ISBN 7-301-06706-2

Ⅰ.基…　Ⅱ.①麦…②苏…　Ⅲ.基督教—宗教文学—作品综合集—世界　Ⅳ.I199

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 118594 号

Translation copyright 2004 by Peking University Press
Christian Literature: An Anthology
by Alister E. McGrath

Published by arrangement with Blackwell Publishers Limited, Oxford

书　　名:**基督教文学经典选读**(下)
著作责任者:[英]麦格拉思 编　苏欲晓 等译
责 任 编 辑:游冠辉
标 准 书 号:ISBN 7-301-06706-2/I·0655
出　版　者:北京大学出版社
地　　址:北京市海淀区中关村　北京大学校内　100871
网　　址:http://cbs.pku.edu.cn　　电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn
电　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014
排　版　者:兴盛达打字服务社　82715400
印　刷　者:北京大学印刷厂
发　行　者:北京大学出版社
890 毫米×1240 毫米　A5　30.25 印张　862 千字
2004 年 8 月第 1 版　2004 年 8 月第 1 次印刷
定　　价:50.00 元(上、下卷)

目　录

导　　言

这本文集讨论的最后一个时期是基督教文学最具创造力和影响力的时期。截至 20 世纪，基督教已在北美、澳大利亚、南非和南太平洋诸多岛国成为主要的宗教。尽管基督教在欧洲以外迅速扩张，但欧洲内部的基督教却经历了一系列挫折。人们对基督教世界观的可靠性越来越感到怀疑，这表现在不同的文学作品中，包括维多利亚时期的“怀疑文学”，19 世纪以来的“辩护”作品（即由基督教作家所写，对基督教信仰在理智和道德上的合理性进行辩护）越加受到人们的重视，也反映了这一发展趋势。

下面将对这一时期中对基督教文学做出贡献的一些发展状况做一介绍。其他的内容将在个别的选文中适当予以讨论。

欧洲宗教冷漠的兴起

18 世纪前半叶，英国和北美都出现了重要的信仰复兴。约翰(John)和查尔斯·卫斯理(Charles Wesley)发起的“福音派复兴”，强调信仰建立在个人对上帝的经历之上，给英国教会注入了新的活力。美国的“大觉醒”运动也掀起了公众对信仰的委身。这些运动产生了颇具影响的文学作品，它们不仅仅局限于圣诗和祈祷作品。

在复兴运动兴起的同时，我们也看到了宗教冷漠这一普遍的趋势，它被看作是现代西欧文化的主旋律，可以追溯到欧洲宗教战争结束后人们对斗争的厌倦。欧洲大陆获得了某种程度的稳定，虽然宗教的争论时断时续，但是人们普遍接受了欧洲被划分为路德宗教派、天主教教派、东正教教派和改革宗教派这一局面。宗教战争引起的

宗教狂热被新的宗教宽容所取代。对宗教多样性的宽容态度最经典的辩论当属约翰·洛克(John Locke)的《论宽容的一封信》(*Letter Concerning Toleration*)。洛克论证了宗教宽容的三个基本点,它们是:

第一,国家在互为冲突的宗教之间判定谁对谁错是不可能的。第二,即便可以判定某一宗教更好,在法律上实施这一宗教也不会达到预期的目的。洛克的理念是,"真实而救赎的宗教离不开内心的虔信,没有这一信念上帝是不会接受的。这就是理解的本质,不可用外力强迫人们的信仰。"第三,洛克认为,从现实的角度看,力图获得宗教的统一,其结果比接受宗教的多样性要糟得多。宗教的强制会导致内部的混乱,甚至内战。

洛克将宗教看成无需大众关心的个人事务。个人的信仰是隐私,与大众无关。这一观点迎合了宗教宽容,指出宗教纯为个人私事。这一看法在启蒙运动中得到增强,将宗教看作是终极现实不同的表达方式,可以通过理智获知。

欧洲的分水岭:法国大革命

法国大革命标志着欧洲反宗教情绪的高潮。1789年,法国旧有的社会体制被大众的反抗击得粉碎,最终导致了君主制的覆灭和世俗共和国的产生。教会和君主制曾是旧体制(即通常所说的"旧制度")的两根支柱。对这两个机构的改革以革命结束,权力从旧有的封建贵族转移到新兴的中产阶级手中。

这种翻天覆地的变化没有明显的迹象。与此相比,十年前爆发的美国革命使不同的新教宗派巩固了它们的影响,旧有的宗教(殖民政府的宗教——英国国教)遭到了重创,而其他形式的基督教则巩固了自己的势力。政教分离使基督教在未来得以更好的发展。而法国的情况却大不相同。

法国社会的两大传统支柱——君主制和教会——均需要改革,这是显而易见的。1789年的夏天,舆论认为法国君主已经采取了一系列的措施废除封建制度,平息民众对教会权力与特权的不满。11月2日,一致通过将教会土地国有化,神甫保留最低薪金,由政府发

放。《教士民法》(The Civil Constitution of the Clergy, 1790 年 7 月)反对教皇的权威,重组并压缩主教辖区和教士。虽然这些措施比较激进,它们却不是反基督教的。教士分为效忠罗马的一派和愿意服从新的世俗权力的一派。

不久,一切全都变了。一个由罗伯斯庇尔(Robespierre)领导的更为激进的革命派获取政权,进行有名的“恐怖统治”。路易十六于1793年1月21日被公开处决。1793—1794 年间,一个非基督教化的计划开始实施。对理性女神的狂热崇拜得到官方的认可,旧历被共和历取代,取消了礼拜天和基督教节日,代之以世俗的星期日和节日。神甫承受着放弃信仰的压力,关闭教堂的计划被拟定出来。虽然这些措施大多数只针对城区,它们却对法国全境的教会带来了显著的破坏和灾难。

法国大革命的宗教政策不久蔓延到周边地区。1792 年 11 月,法国革命军开始占领这些地区。1799 年,六个卫星共和国建立,它们包括荷兰、瑞士、意大利北部和莱茵河的部分地区。1798 年 2 月,教皇的领地被占领,教皇被驱逐到法国,于六个月后去世。对很多人来说,法国大革命不仅摧毁了法国教会,也摧毁了教皇的统治。

19 世纪末,欧洲基督教的未来显得特别脆弱。很多人认为它与旧日的政治相连,是进步与自由的障碍。宗教的信仰与组织似乎不可避免地衰落了。事实上,这是一个错误的感受。世俗国家的革命性实验逐渐归于失败。拿破仑统治时期,政府与教皇的关系重新建立起来,虽然其形式与革命前截然不同。1814 年路易十八回国继承王位,波旁王朝复辟,重新建立了天主教。不过情况并未好转,教会与国家的紧张关系贯穿 19 世纪,一直不减。但是,教会至少挽回了部分影响,重新获得声望和教士。1815—1848 年期间,在法语欧洲出现了一系列的复兴(通常指的是“信仰复兴”)。

法国大革命从理性的世界观中汲取了力量,这一世界观可以从这一时期法国著名作家的作品中看到——比如德尼·狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784 年),让·雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778 年)和伏尔泰(Voltaire, 1694—1778 年)。这让我们想起当今西方思想中占统治地位的世界观,以及它们对基督教及其相关

文学的影响。

西方基督教的理性背景

西方基督教深受文化环境的影响。比如,基督教兴起初期的一些作家就深受柏拉图思想(不管他们是支持它们或者反对它们)的影响。同样,许多中世纪的神学家受到亚里士多德哲学的影响,他们要么将亚里士多德的一些观点包含在自己的思想中,要么反对亚里士多德的哲学。基督教同样受到当代西方思想的两次主要运动的影响,我们将在这部分加以讨论。它们是理性主义和浪漫主义。

理 性 主 义

理性主义运动即通常所说的"启蒙运动",它发生在西欧、北美的基督教不稳定时期。宗教改革的冲击和宗教战争的结束并没有使欧洲平静下来,一个对基督教的激进挑战开始了。假如16世纪的宗教改革促使教会重新思考它的外部形式和表达信仰的方式,启蒙运动挑战的却是基督教本身的合理性(而不是它的特别形式)。这一挑战可追溯到17世纪欧洲大陆的笛卡尔主义和英国自然神论的影响。宗教的理性根基越来越受到人们的重视,对基督教产生了很大的负面影响,有以下的事件为证。

启蒙运动对传统基督教的批评基于人类理性全知全能这一准则。这种信念的发展经历了几个阶段。第一,基督教的信仰是理性的,因此它能够经受批评的考验。这一观点见于约翰·洛克的《基督教的合理性》(*Reasonableness of Christianity*, 1695年),也见于德国早期的沃尔夫(Wolffian)派中。基督教被视为自然宗教的合理补充,神圣启示的观点得以保留。

第二,基督教基本的观点是理性的,可以从理性本身派生出来,没有必要祈求神的启示。这一观点可见于约翰·托兰德(John Toland)的《基督教并不神秘》(*Christianity not Mysterious*, 1696年)。在马修·廷德尔(Matthew Tindal)的《基督教与创世一样久远》(*Christianity as Old as Creation*, 1730年)中,基督教成为自然宗教

的又一公告,它没有凌驾于自然宗教之上,而仅仅是自然宗教的一个范例。所谓的"启示宗教"实际上只是重新确认通过对自然的理性思考而获得的知识。"启示"仅仅是启蒙的理性已经获得的对道德真理的重新肯定。

第三,理性有能力对启示做出判断,这一点得到了肯定。由于批判的理性是全能的,它就拥有判断基督教的信仰和实践的能力,去除不合理和迷信的因素。这一观点将理性牢固地置于启示之上,可以看成是1793年法国大革命后理性女神在巴黎圣母院得到推崇的象征。

启蒙运动最初发生在欧洲和美国,它的文化背景是有重大影响的基督教,这一历史的视角非常重要。启蒙运动对一般宗教的批评通常被具体化为对整个基督教的批评,基督教的信条遭受了前所未有的抨击,基督教的圣典——而不是伊斯兰教或者佛教的圣典——从文学和历史上受到了前所未有的审视。《圣经》被看成"与别的书一样"(本杰明·周伊特,Benjamin Jowett);是拿撒勒的耶稣,而不是穆罕默德或者佛祖的生活被重新构建。

"圣经批评"的兴起也必须从这一点来考虑。乔伊特对《圣经》的看法,反映了人们越来越倾向于将它视为人类的创作,而非圣灵的启示。它可以像其他的文学作品一样受到批判。对《圣经》的权威性,它的启示以及可靠性的议论成为19世纪文学的重要现象。

对宗教的启蒙态度因地区不同而各异,这反映了不同情境下地区因素的影响,其中最重要的因素之一是虔信主义。在英国和美国,它是以卫理公会的形式出现的。正如我们以前指出的,这一运动特别强调宗教的体验(比如,约翰·卫斯理提出的"实验宗教")。这种对宗教体验的关注使得基督教具有实际的意义,更易于被大众所体验,这与路德正教的惟理智论形成了鲜明的对比。路德正教将这种宗教体验视为枝节问题,虔信派则认为基督教信心与属灵经历之间有着密切的关系,基督教不仅是头脑所思,也是心中所感。

但是不久,理性主义意识到了自身的局限性,浪漫主义的兴起也证明了这一点。我们在下面来论述这一发展。

浪漫主义

最后这部分我们要讨论一些重要的文学发展,比如小说的兴起以及现代主义激进精神的发展。但是,这一时期最重要的文学发展大概要算是浪漫主义的兴起。在18世纪的最后十年,人们对毫无生气的理性主义表现出越来越多的疑虑。理性曾被视为解放者,现在却被视为精神的奴役者。这些焦虑与其说来自大学的哲学系,不如说来自文学和艺术领域,特别是在普鲁士的首都柏林,施莱格尔(Schlegel)兄弟成为最有影响的人物。

"浪漫主义"很难界定。这一运动可以看成是对启蒙运动某些主题的反思,特别是它宣称人类的理性可以获知现实这样的观点。将现实归结为一系列理性化的简单体,这在浪漫主义看来是对现实的生硬歪曲,应当受到谴责。启蒙运动呼唤人的理性,浪漫主义则呼唤人的想像力。在浪漫主义者看来,人的想像力可以感觉神秘的事物。人类的理性不能理解有限的世界,更不用说无限的世界了。这一思想在英国诗人威廉·华兹华斯(William Wordsworth)的诗中得到最好的表述。他将人类的想像看成超越理性的局限,跨过有限的边界去体验无限。对于华兹华斯,想像

是绝对能力的别名
是清晰的洞察,丰富的头脑,
是理性最高的升华。

基督教的传统信条和理性主义对道德的老生常谈,浪漫主义都不感兴趣。它认为两者都没有处理好世界的复杂性,将"宇宙的神秘"简化为——用奥古斯特·威廉·施莱格尔(August William Schlegel)的作品中的浪漫主义语言来说——简洁的公式。

理性的局限性可以从这样的观点看出:理性使人类的头脑局限于可以推断的领域,想像则能够将人类的精神从自缚的锁链中解放出来,发现新的现实——这是一个模糊而撩人的"东西",可以从每天的现实世界中辨别出来。无限存在于有限之中,通过感觉和想像加

以认识。正如约翰·济慈(John Keats)所说,“我惟一能肯定的是心灵之爱的神圣和想像的真实。”威廉·布莱克(William Blake)将理性和想像对立起来,认为有些人在想像的引导下步入属灵真理的王国,有些人则过分依赖理性而缺乏想像。

这一概述的目的是弄清1700年以来西方基督教文学反映的主题和问题,我们在介绍个别作家作品的同时还要探讨其他的内容。在这个简短的开篇中展开专题的详细探讨是不可能的,我们会继续对这一时期浩如烟海的文学遗产进行研究。第一部作品是被称为第一部小说的《鲁滨孙漂流记》(*Robinson Crusoe*),作者是丹尼尔·笛福(Daniel Defoe)。

第59章 丹尼尔·笛福

笛福[①] 被公认为英语小说之父。他的小说《鲁滨孙漂流记》广为人知，至今仍然是英国文学中最著名的作品之一。然而，许多人并没有认识到，这部作品实际上具有浓烈的宗教色彩。它贯穿了两条线索：小说主人公海上遇难，流落荒岛——这是人们熟悉的故事；另外还有一个故事——描写人物的新生和灵性的重生。因为这两重原因，《鲁滨孙漂流记》应是本书必不可少的一章了。

丹尼尔·笛福于1660年出生于伦敦，乳名叫“丹尼尔·福”，其父为蜡烛制造商(即用动物脂肪制造蜡烛)。大约在1695年左右，他易姓为“笛福”。笛福本想当一名长老会教士，为此，他上了伦敦郊区斯托克纽文顿(Stoke Newington)的“新教徒研究院”，在此受到了查尔斯·莫顿(Charles Morton)教士的教诲。莫顿后来又当上了哈佛学院的首届副院长。不少人认为，莫顿的明畅、朴实和舒展自如的写作风格，以及《圣经》、约翰·班扬的作品和当时的布道演讲，对笛福文风的形成可能起了作用。

尽管笛福想成为不信奉国教的教士，但这一想法似乎暂时搁置了下来。他转向了纺织品制造业，与诸多的外商接触，生意呈现出兴隆景象。他遍游了西欧，迷恋旅游——这无疑是《鲁滨孙漂流记》的中心思想。1692年，经济状况严重恶化，笛福被迫宣布破产，负债17,000英镑。导致破产的根源，众说纷纭。笛福一向考虑仓促、计划不周，他的困境反映出了他的这些弱点；然而他破产的主要原因是他

---

① 笛福(Daniel Defoe，1660—1731年)：英国小说家，小册子作家，新闻工作者；主要作品：《鲁滨孙漂流记》，《摩尔·弗兰德斯》。

经手保险的商船在英法战争中受了损失。当年,遭受灭顶之灾的保险经纪人共十九家,笛福是其中之一。1703年,他又连连受挫。在其因政治罪入狱期间,靠近蒂尔堡(Tilbury)附近的兴旺的砖瓦厂也倒闭了。以后他再也未能积极从商。

笛福在经济竭蹶,继而破产之后,便在老议长罗伯特·哈莱(Robert Harley)处谋求了一份职业。任职的十一年间,他既是新闻记者,又是哈利的情报员。他写的作品不下五百卷,但人们能记得的只是他六十岁写成的1719年出版的《鲁滨孙漂流记》。这部小说讲的是一个海上遇难的水手的故事。不难辨认,它大体上基于亚历山大·赛尔科克(Alexander Selkirk)的真实经历。小说的主要情节发生在1659年。此时,鲁滨孙沉船失事,流落荒岛。在笛福的笔下,他凭着直觉和技术在新的环境中生存了下来。鲁滨孙本是个商人,靠商贸起家。而他现在面临的形势却是:商品和金钱毫无价值。小说中这种对"反价值观"的结果的探索被广泛地认为具有极大的吸引力。

与此同时,我们还发现一种对鲁滨孙内在感情的探索,尤其是他对上帝的态度。笛福讲述了一个人的心路历程,引向灵性的重生;它与依靠体力、自给自足、维护生存的描述并行不悖。鲁滨孙在1660年4月16日的日记中讲到,他所建造的一堵墙倒塌了,差点儿把他砸死。日记中接着讲述了他对这件事的感受:

> [我]一动不动地坐在地上,郁郁不乐,不知所措。尽管我没有一丁点宗教意识,此刻却只是想着:"主啊,发发慈悲吧!"震动过去了,这一思想也就消失了。

然而,灵性的重生并不遥远。他在1660年6月16日至7月4日的日记中说得明明白白。

选文:鲁滨孙漂流记

6月16日:我来到海边,发现了一只大海龟。这是我见到的第一只海龟。这表明,并不是这地方海龟缺乏或稀少,而是我无缘碰到。要是我住在岛的另一边,兴许每天能看到几百只呢。不过,那样

一来,可要受龟满为患的苦了!

6月17日:我在烧海龟,在海龟肚子里发现了60个龟蛋。龟肉是我平生所吃过的最可口最鲜美的食品了。自从流落到这个可怕的地方以来,除了山羊和飞禽以外,我还没有吃过其他动物的肉呢。

6月18日:全天下雨,呆在室内。我感到今天的雨冷森森的,寒气袭人。在这个纬度,有这种感觉不太正常。

6月19日:病情很重,全身发抖。天气好像变冷了。

6月20日:彻夜未眠,发烧,头痛欲裂。

6月21日:病情极重,想到自己的悲惨处境,抱病不起,无人照料,不胜畏惧。自赫尔出航遇到风暴以来,我第一次向上帝作了祈祷。但我自己也不知道祈祷时说了些什么,为什么要说那些话。我的思想混乱极了。

6月22日:稍许好了点,但对病患总感到忐忑不安,十分害怕。

6月23日:病又加重了,浑身冰冷、发抖,接着脑门又剧烈疼痛。

6月24日:好多了。

6月25日:疟疾发作,来势凶猛,延续了7个小时,时冷时热,随后出了一点儿汗。

6月26日:好了一点。没有食品了,不得不拿起枪外出狩猎。只觉得自己软弱无力,但还是打了一只母山羊,费了九牛二虎之力才拖回家。烤了一点羊肉吃了。我很想炖点汤喝,但没有瓦罐。

6月27日:疟疾再次发作,非常厉害。我在床上躺了一整天,没吃没喝。我渴得要命,身体非常虚弱,连站起来喝点水的力气也没有。我又向上帝祈祷,却突然一阵头晕;头晕过后,懵懵懂懂,不知道该说什么,只是躺在那儿,呼喊着:“保佑我吧,上帝!可怜可怜我吧,上帝!发发慈悲吧,上帝!”一连喊了两三个小时,直至疟疾发作消退,我睡了过去,一觉睡到深夜。我醒来时,觉得舒服一点,但仍然四肢无力,而且特别口渴。由于我的住处没有水,我只好躺着,等到天明。不久,我又睡着了,做了一个可怕的梦。

我感到自己坐在墙外的地上,正是那次地震后暴风雨大发作时我坐过的地方。我看见一个人从一大片黑云上降了下来,火光闪烁,落在地上。他周身明亮似火,我无法正视。他的面孔极其可怕,无法

用语言描述。当他的双脚落地时，我感到了大地在震动，就像发生过的地震一样。此时，整个天空都闪耀着火花，使我惊恐万分。

他一落地就向我走来，手里拿着一根长矛，像是要杀我。当他走到离我有段距离的一块高地上时，他对我说起话来，声音非常可怕，令人无比胆寒。我现在要说的只是，我听懂了这样一句话："既然发生的一切都不能使你悔改，现在你只有一死了。"说着，他便举起了手中的长矛，向我刺杀过来。

这虽然是梦，一场可怕的梦，但我当时内心的恐惧绝非语言能够表达出来，看过这一段日记的人也万万想像不到。我醒来后，那可怕的梦境留在我脑海里的印象，也同样难以描绘。

我对神祇一无所知。尽管小时候我从父亲那里受到了不少良好教育，但八年来连续不断的海上生活已把早期的教育消磨罄尽。我染上了种种恶习，同我相伴的人也像我一样，思想邪恶，亵渎神灵。这些年来，我压根儿就没有仰望上帝的想法，也没有片刻反省过自己的所作所为。我的灵魂愚顽，毫无求善之心，也没有罪恶意识。在普通水手中，我算是最顽固不化、不思悔改、邪恶至极的一员。在危难中，我丝毫没有感到要敬畏上帝。在脱离困境时，我也没有想到要向上帝感恩。

在叙述我的经历中，下面我要说的这些更明白的信念，我却没有想到：我压根儿没想到我遭遇到的种种灾难都是上帝的安排，是上帝对我罪孽的惩罚：惩罚我背逆父亲，惩罚我现在的深重罪恶，惩罚我邪恶的生活方式。当我不顾一切地要去荒蛮的非洲海岸时，我丝毫没有想到将有什么后果，也没有想到有谁能为我指点迷津，使我摆脱险象环生的处境，摆脱残暴的蛮人的攻击。事实上，我根本没有想到还有上帝，还有上天。我像野兽一样，一举一动只受自然法则的支配，只听从常识，甚至常识也算不上。

我在海上被葡萄牙船长救起，受到了他的重用，并给予了体面、仁厚的待遇时，我的思想上却没有激起一丁点感恩之意。后来，我的船再度遇难，彻底毁坏，我差点儿淹死。我也毫不后悔，不把它当成是对我的报应。我只是经常叹息自己是颗"不幸的种子"，生来就得受苦受难。当然，我最初上岸，发现全船的人都淹死，只有我一人存

活时,我确实惊讶不已,喜不自胜。这种灵魂深处的欣喜,倘若能想到是上帝的恩赐,兴许会产生真诚的感恩之情。可是,我的喜悦瞬间就消失了,像普普通通的喜悦一样,或者说,只是为自己的幸存而高兴。我丝毫没有想到,全船的人覆灭了,单单我一个人存活,这是否是上帝对我的特殊恩典。我也没有询问,为什么老天爷对我如此慈悲开恩。我就像许许多多沉船失事后侥幸逃到岸上的水手一样,总是欣喜若狂,接着畅饮一顿潘趣酒,就把灾难忘得干干净净了。我的余生也是这样度过的。

后来,经过了一番思考,我意识到了自己的处境:我流落到一个可怕的地方,远离人烟,无望解脱,无法救赎。即便如此,一旦我发现还有一线生存的希望,不至于饿死时,我的苦楚就全都消失了。我又开始了安然自在的生活,全身心地干活,维持生存,保障供给。至于我现时的处境是否是上天的惩罚,或是上帝的报应,我全然置之脑后。这种思想很少进入我的脑海。

我在日记中提到,谷物的生长最初对我颇有一点影响,使我想到了宗教方面的问题,觉得这是某种神迹。但是,当我发现这并非什么神迹的时候,它给我的印象也就消失了。这一点,我曾经提到过。

再说到地震,它的性质最为可怕,并且最直接地表明只有冥冥中的神力方能驾驭这种现象。可是,最初的惊恐一旦过去了,这种印象也随即消失了。我再也感觉不到有上帝和审判的存在,更不觉得我眼下的悲惨境况正是上帝一手安排的。我若无其事地活着,好像活得极其兴旺发达。

然而,现在我生病了,隐隐约约地看见死神向我缓缓走来。我心烦意乱,精神沮丧,高烧不止,体力衰竭。我那沉睡已久的良心渐渐苏醒了,我开始责备自己过去的生活了。由于我犯下了严重的罪恶,我明显地触怒了公正的上帝,上帝才对我实行惩罚,进行沉重的打击。

在我发病的第二天或第三天,这些反思沉甸甸地压在我的心上。高烧的煎熬和良心的自责结合在一起,迫使我说出几句话来,像是对上帝的祷告,尽管这些话并不伴有任何期冀和希望,只是对恐惧和痛苦的宣泄。此时,我的思想异常混乱,服罪心情十分强烈,害怕自己

会这样悲惨地死去。在惶恐昏乱之中,我不知道如何表达自己,只是大声地喊叫:“上帝啊,我多么悲惨啊!我生了病却无人照料,我一定会死去!我该怎么办呀!”接着,泪水夺眶而出,半天说不出话来。

在此期间,父亲的忠告一齐涌入了我的心头,尤其是在故事开始时提到的那句预言。父亲说,如果我要走愚蠢的路,上帝不会保佑我。等到我呼救无援的时候,我一定会后悔没有听从他的劝告。我自言自语地说,父亲的话果真应验了;上帝惩罚我了,没有人帮助我,没有人听我的呼救。我拒绝了上天的旨意。上天原本仁慈地为我安排了生活之路,我可以过上幸福、安适的日子。可是,我却视而不见;又不听父母的教导,学会珍惜上天赐予的幸福。我的愚蠢行为让我父母痛心,我现在也为这种行为造成的恶果痛心。我本来可以靠父母的帮助立身于世,轻轻松松地生活,可是,我拒绝了。现在,我却在苦难中挣扎,而且这苦难之大连大自然本身也难以支撑。我孤立无援,无人照料,无人慰藉,无人进谏。想到这里,我不禁大声嚷起来:“上帝啊,我受不了啦,救救我吧。”

如果我的呼喊能算作祷告,那么,这是多年来我所做的第一次祷告。好了,让我再回到日记上来吧。

6月28日:睡了一觉,精神稍有恢复,寒热已完全退去,我起床下地了。尽管噩梦仍然使我惊怕恐怖,但考虑到明天疟疾可能还会复发,此时,我必须准备一点食物,以便在发病时使用。首先,我把一个大方瓶子灌满了水,放在离床铺不远的桌子上。为了减弱水的凉性,我在水中兑了四分之一品脱朗姆酒,掺和在一起。然后取下一块羊肉,放在木炭上烤熟。不过,我没能吃掉多少。我走动了一下,只觉得虚弱无力。想着自己的悲惨处境,担心着明天还会发病,我仍然心情沉重,悲不自胜。晚上,我烤了三个海龟蛋,连同蛋壳都吃下去了,作为晚餐。而且,根据我的记忆,我还有生以来第一次做了饭前祷告,祈求上帝保佑。

吃完饭后,我试着走走,可是身体太羸弱,连每次外出必带的枪也拿不动,所以没走多远,便在地上坐了下来。我眺望着眼前的大海,海上风平浪静,而我自己却心潮起伏,浮想联翩:

我朝朝夕夕见到的大海和大地,究竟是什么?从何而来?我和

其他一切生灵，野生的和驯养的，文明的和野蛮的，究竟是什么？从何而来？

诚然，所有这一切都是由某种隐秘的力量创造出来的。这种力量创造了我们人类，创造了大海和大地，空气和空间。那么，他究竟是谁呢？

一个天经地义的答案就是：上帝创造了这一切。如果上帝创造了一切，那么，他就能指导管辖一切，以及一切与之相关的东西。有力量创造一切，也就有力量指导监督一切。

既然如此，在上帝作业的巨大的范围内所发生的一切，他无不知晓，无不授意。

既然他对发生的一切无不知晓，那么他就一定知道我现在正落难于此，境况惨然。如果发生的一切无不由他授意，那么我经历的这些灾难，必是他亲自指令。

我想不出任何理由来对抗这些结论，因而更加坚信：我遭遇到的一切灾难，都是上帝的意旨，我陷入的悲惨困境，也由上帝安排。惟有上帝才具有控制我和人世间一切事物的权力。

然而我又扪心自问：上帝为什么要这样待我？我究竟做了什么坏事，要受到这样的待遇？

我的良心立即制止了这一询问，仿佛我亵渎了神明。我似乎听到了良心发出的声音："你这家伙，居然问自己做了什么坏事！你回顾一下自己虚度的人生吧！你倒是应该问问自己：什么坏事没有做过？问问：你为什么没有早死？没有在雅茅斯近岸锚地淹死？没有在萨累海盗船的抢劫中战死？没有被非洲海岸上的野兽吞食？你为什么能在全船遇难时独自存活？你竟然问起了：我做了什么坏事？"

这一连串的反问把我弄得惊愕不已，瞠目结舌，无言以对。我忧伤地站起身来，翻过墙头，隐退到住所，仿佛要去睡觉。其实，我可是心烦意乱，无心入睡。于是，我坐在椅子上，见天已渐黑，便点起了油灯。考虑到疟疾还会复发，我十分恐惧。这时我忽然想起了巴西人生任何病都不吃药，只靠烟叶治疗。还想到我的箱子里还有一卷烟叶，有烤好的，也有一些未烤的青烟叶。

我，无疑在上天的指引下，去翻箱子寻找烟叶。在箱子中，我竟

找到了既能治疗肉体，又能治疗灵魂的良药。我打开箱子，不仅找到了我所需要的烟叶，还看到了保存在箱子中的几本书。我有几本《圣经》，前面曾经提过。但在此之前，我一直无暇，或无心去读。这时，我把《圣经》和烟叶一同取了出来，放在桌子上。

我不知道怎样用烟叶来治疟疾，也不了解烟叶对我的病是否有效。但是，我还是试了好几种方法，坚信瞎猫也许能碰上一只死老鼠。首先，我把一片烟叶放在嘴里咀嚼，由于烟叶是青的，烟味很浓，我很不习惯，我的头脑一时变得昏昏沉沉。接着，我又拿些烟叶放在朗姆酒里浸泡，泡上一两个小时后，准备在临睡前喝上一点。最后，我还把烟叶放在炭盆里燃烧，把鼻子尽量凑近，让烟熏灸，还同时得到热气。

在这一番操作的间歇之际，我便拿起《圣经》开始阅读。但由于烟叶弄得我昏头昏脑，阅读也无法坚持。起码当时是这样。偶然翻开书本，映入眼帘的是这么一句话："在你患难之时呼求我，我必拯救你，你要荣耀我。"

这句话正适合我的情况，读后在我的脑海里留下了一些印象。不过，当时的印象并没有后来的印象深刻。因为"拯救"只是书本上的文字，发不出任何声音，它是那么遥远，那么难以置信。就像上帝应许子民以色列人吃肉时，他们说，"上帝能在旷野摆设筵席吗？"我当时也说，"上帝能把我从这个地方拯救出去吗？"因为许多年之后才出现了获救的希望，所以这句话经常在我的脑海里闪现。但是，不管怎样，《圣经》上的这句话给我的印象是深刻的，我常常为之沉思默想。夜已经很深了，烟草已窜上了头，弄得我昏昏欲睡，我准备上床了。我让洞里的灯亮着，以防在夜间有什么不测之事。不过，在我躺下之前，我做了件有生以来从未做过的事，我跪在地上，向上帝祷告，求他应允：如果我在患难中向他呼求，他会拯救我。我结束了断断续续残缺不全的祷告后，又去喝浸泡了烟草的朗姆酒，烟味极浓，刺鼻难熬，几乎难以下咽。我喝下一口后，立即上床睡觉。不一会儿，药性大发，直冲脑门，我便酣然入睡了。通过太阳判断，我一直睡到第二天下午将近三点钟才醒。不，直到今天，我甚至还认为，我是不是睡到了第三天下午大约三点钟才醒。否则，我在计算周日的时候

怎么会少了一天呢！几年后，我在来回穿过赤道的时候，也会弄错时间，那应该不止一天。但在我的计算中确实只少了一天，这是怎么失掉的呢，我全然不知。

不管怎样，我醒来的时候，感到特别清新，精神上活跃欢快了起来。起床后，觉得比前一天有力气多了，胃口也大有改善，感到有些饿了。总之，第二天疟疾没有再发，身体渐渐康复。这是29日。

30日当然是更好的一天了。我拿着枪外出走了一趟，只是不想走得太远。打下了一两只类似雁鹅的海鸟，带回了家，但并没有心思去吃。我还是吃了几个海龟蛋，觉得味道不错。晚上，我又喝了一些烟叶泡的朗姆酒，我认为这药酒对我的确有效。不过，喝的没有上次多，也没有再咀嚼烟叶，或者燃烧烟叶来熏头了。我原来以为病该全好了，可是第二天，即7月1日，又发了一阵寒热，好在不太厉害。

7月2日：像第一次一样，我用三种方法服了药，把自己熏得昏昏沉沉，而且饮用的酒增加了一倍。

7月3日：病再也不发作了。但是几个星期后，体力才完全恢复。恢复期间，我不时地想到《圣经》上的"我必拯救你"这句话。尽管我期待得救，但仍感到希望渺茫，思想上不堪重负。在我感到沮丧的时候，忽然想到，我对上帝救我脱离我的主要患难寄予了太多的希望，忽视了已经获得的救助。于是，我扪心自问：我不是已经从疾病中奇迹般地得救了吗？我不是已经从最痛苦、最可怕的境况下得救了吗？我注意到这些了吗？

我尽到本分了吗？上帝拯救了我，我却没有将荣耀归给上帝。也就是说，我没有把这一切视作拯救，我没有感激之情。那么，我怎么能希冀更大的拯救呢？

这一切深深地触动着我的心，于是，我立即跪了下来，大声地感激上帝，感谢上帝使我摆脱病魔，恢复健康。

7月4日：早晨，我捧起《圣经》，从《新约》读起。我开始认真严肃地阅读，强制自己每天早晨和晚上各读一次，不限定阅读的章数，只要求自己思想集中，学有所得。我这样潜心攻读没过多久，就发现内心受到了深刻真切的触动。觉得自己过去的生活的确邪恶。我梦中的情景复活了，思想上在认真考虑梦中听到的话语："发生的一切

都没能使你悔改。”我真诚地祈求上帝给予我忏悔的机会。这时，真是天意使然，我在《圣经》中读到了这样一句话：“上帝立他作君王和救主，将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人。”我放下了手中的书，把双手举向天空，把真心献给上帝，欣喜若狂地高喊：“耶稣，大卫的儿子啊！耶稣，你是上帝力举的君王和救主啊！请赐给我悔改的心吧！”

这是我有生以来第一次名副其实的祷告，因为在这次祷告中，我带着对处境的感受，受到了上帝的话语的鼓励，抱着真正的符合《圣经》的盼望。从此以后，我可以这样说，我开始有了盼望，上帝会听到我的祷告。

现在，对于“你若呼求我，我必拯救你”这句话，我产生了一种与以前迥然不同的观点。那时候，我对“拯救”没有明确的概念，只想着把自己从陷入其中的囹圄中解救出来。尽管我在这个地方可以逍遥自在，但这个孤岛对我来说却是个十足的牢笼，而且是人世间最糟糕的牢笼。现在，我懂得了“拯救”更有别种意思：回想过去，我的生活令人恐怖，我的罪孽十分可怕，我的灵魂别无他求，只渴求上帝把我从这深重的罪恶中拯救出来。至于岛上的孤独生活，那已无足轻重，我并不急于祈求上帝救我脱离这里，也很少想及此事。与灵魂的拯救相比，肉体的获救是无关紧要的。我在这儿写了这些，想示意读者，一个人在明晓了事理以后会发现，从罪恶中获得释放要比从患难中获得释放令人更为幸福。

这一部分就写到此，让我们再回到日记上来吧。

思 考 题

1. 笛福的主人公早期失去宗教信仰的原因何在？
2. 鲁滨孙的境况如何使他恢复了宗教信仰？
3. 注意笛福描写鲁滨孙信仰转化的语言。它的基本要素是什么？

第60章 约瑟夫·艾迪生

约瑟夫·艾迪生[1] 生于威尔特郡(Wiltshire)的米斯顿(Miston),受教于查特豪斯公学,牛津的女王学院,后来成为马格德琳(Magdalen)学院院士。他本想当一名英国国教牧师,但他的政治监护人鼓励他另作他图。1708年,他被选入英国议会,但第一次演讲就惨遭失败,于是,他最终决定了弃政从文。他创办了《旁观者》(*The Spectator*)刊物,每天出版一期,自1711年3月到1712年12月笔耕不辍,为刊物撰写了不少文章。他很快就声名大震,成了举足轻重的散文家、幽默作家和伦理学家。尤其是他对宗教诗歌表现了真诚的兴趣,他诠释了《诗篇》第二十三篇,其原文今天仍然被广泛应用("你的恩惠慈爱随着我,啊,我的主")。他还为他的主要散文《宇宙间上帝的力量与智慧的影响》写了一首《颂歌》。

选文一:颂歌

1712年,艾迪生根据《诗篇》第十九篇,在《旁观者》上发表了一篇散文。以下列的《颂歌》结束。这首诗被广泛地认为是艾迪生最精彩的宗教诗歌。它借助《诗篇》19篇1—4节浮想联翩,回味无穷。下面是1—4节的原文:

诸天述说上帝的荣耀,穹苍传扬他的手段。

---

① 约瑟夫·艾迪生(Joseph Addison, 1672—1719年):英国杰出散文家、幽默作家、伦理学家,对宗教诗歌尤感兴趣;主要作品:《意大利观感》(1705),《闲谈者》(1709—1711),《旁观者》(1711—1714),《卡托》(1713)。

这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。
无言无语，也无声音可听。
他的量带通遍天下，他的言语传到地极。

艾迪生在《颂歌》里发展了有关天体的概念，说明天体见证了上帝创造诸天的伟大力量和远见卓识。

广袤高高的苍穹，
伴着缥缈湛蓝的天空，
诸天闪闪，形成了灿烂一体，
展显着原创者的奇功。
永不疲倦的太阳日复一日地升降，
不也是造物主的力量；
他那伟大的双手啊，
把奇迹播在每一方疆土上。

当黄昏来临，夜幕垂落，
月儿又接着讲那奇妙的传说：
每夜对着细心聆听的大地，
重复地述说着她诞辰的经过。
还有她周围的星星光彩熠熠，
一切天体都在运转不息，
它们证实了创世的真谛，
并把这一真理从一地极传到另一地极。

虽然万籁肃穆寂静，
不是一切都围绕着这个黑暗的天球运行？
虽然无言、无语、无声，
不是在自己的光芒中，天体都一一呈现？
在理性的耳朵听来，它们都无限欣喜，
发出的声音心旷神怡，
它们在发光时，永远高唱：
“创造我们的是万能的上帝。”

思考题

1. 在这首诗中，艾迪生为什么对创造论如此重视？
2. 这首诗写在牛顿解释"天体力学"基础之时。"天体力学"认为宇宙万物遵循某些特定的规律，这些规律是上帝在创世之时确定的。这种对天文学的兴趣在这首诗里有所显示吗？

选文二：卡托

艾迪生于1713年写了《卡托》(*Cato*)。这部悲剧的第五幕最精彩的一段采用了讲演的形式，反映了"永恒"的观念。艾迪生吸取了古典文学和基督教神学的伟大主题，即人性的愿望和需求总会超越自己，指向在上帝中的最高的境界和成就。奥古斯丁的作品反映了这一主题，紧接着布莱斯·帕斯卡尔和C.S.刘易斯等作家发展了这一主题。人类的盼望和空虚感被描绘为是上帝对超乎此类感觉的另一个世界的启示，那个世界正是我们最终被呼召进入其中的世界。由于本文很短，不再附讨论题。

一定如此，柏拉图，你讲得有理！
这种对永恒的希求、热望、渴念从何而来？
这种对失败的隐秘畏惧、内心恐怖又从何而来？
为什么毁灭能使灵魂退却，叫人心惊胆战？
这就是神灵在我们心中引动。
是上帝自己向人类指出了未来，暗示了永恒。
永恒！你令人高兴、叫人惧怕的思想！

第61章 艾萨克·瓦茨

艾萨克·瓦茨[1] 出生于英国南部城市南安普敦(Southampton),受教于伦敦郊区斯托克纽文顿。瓦茨信仰虔诚,认为唱赞美诗能有力地培养人们的敬虔。当时,瓦茨属于一个仪式严格的基督教会,人们对敬拜中使用音乐持怀疑态度。瓦茨的赞美诗大大地改变了这些观点,为18世纪英国福音派奋兴会会众唱赞美诗的广泛流传铺平了道路。他的许多最有名的赞美诗,今天仍然盛行不衰,其中包括《当我思量奇妙十架》、《耶稣普治歌》和《千古保障歌》等。

瓦茨确信当时大部分基督教教义都很肤浅。他渴望精深,追求博学。他劝导读者深思:"不要浮在事物的表面,不要蓦地被外表吸引,只要时间和情况允许,就得钻到事物的深层。"我们在他虔诚的赞美诗中能看到这种"钻到事物深层"的精神。它通过会众积极参与吟咏,与赞美诗的主题啮合,来激发他们的虔诚。

选文:当我思量奇妙十架

瓦茨最喜爱的一首赞美诗是对十字架的沉思,以激起会众的奇妙感和责任感。在《当我思量奇妙十架》中,瓦茨提出了一种对十字架的思考,使会众以正确的观点审视世界对人类的吸引力。通过对十字架的生动描绘,瓦茨强调,在十字架的光辉下,一切都变得黯然失色,微不足道。

---

① 艾萨克·瓦茨(Isaac Watts, 1674—1748年):杰出的非国教赞美诗作家;主要作品:《耶稣普治歌》,《当我思量奇妙十架》。

当我思量奇妙十架

当我思量奇妙十架，
荣耀之主在上悬挂；
平生所珍顿看有损，
昔日所夸今觉鄙下。

试看主头、主足、主手，
慈爱、忧愁和血而流；
如此爱、忧自古焉有？
荆棘反成荣耀冕旒。

求主禁我别有所夸，
但夸我主基督十架；
前所爱慕虚幻荣华，
今因主血甘尽丢下。

若得万物献主为报，
难偿深恩仍嫌微少；
主爱如此圣善奇妙，
当献身心全力图效。

（摘自《口唱心和》第 4 首，校园书房出版社，2003）

思考题

1. 这首赞美诗的语气是说教型的还是沉思型的？它的目的是灌输教义，还是促使吟咏者想像耶稣的苦难？你认为瓦茨为什么采用了该种方法？
2. 评估瓦茨在树立耶稣受难的形象时所应用的技巧。你认为哪一处是极有力的画龙点睛之笔？
3. 你认为瓦茨想通过这首赞美诗达到什么目的？尤其是，此诗的最后一节会激励吟咏者做些什么？

第62章 约瑟夫·巴特勒

约瑟夫·巴特勒[1] 被公认为18世纪英国圣公会最能干的辩护人之一。面对着理性批判主义的批评，巴特勒晓谕天下，捍卫基督教的基本教义。尤其是，由于他笔风明畅，文采飞扬，他的不少文章都不啻为经典名著。巴特勒出生于长老会教友家庭，但他接受了英国国教的信仰，以便进入牛津大学深造。在牛津大学奥利尔(Oriel)学院学习结束后，他去罗尔斯教堂(Rolls Chapel)当了布道家(1718—1726年)。这家教堂当年就被拆毁，在它的旧址上现在建立起了伦敦档案局。巴特勒在这家教堂的讲道——通常称之为《罗尔斯布道》(Rolls Sermons)——使他声名远扬。他成了一名有能力有天赋的思想家和布道家。

1725年，巴特勒接受了英格兰北部达勒姆(Durham)郡斯坦厄普(Stanhope)富人区的神职工作。这一任命使得他有相当多的消闲时间从事文学研究。1726年，他在这段生涯中的第一部著作《在罗尔斯教堂的十五次布道》问世了。这使他的讲道与更广泛的教众见面。第二版(1729年)新加了一篇序言，把总的目的阐述得更明确，影响也扩大了。但是，在斯坦厄普期间，他编著的最重要的作品还是《宗教类比》(*Analogy of Religion*)，出版于1736年。

1738年，巴特勒被委任为布里斯托尔(Bristol)的主教，但很快发现自己与约翰·卫斯理和乔治·怀特菲尔德有矛盾冲突。他们认为巴特

---

① 约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler，1692—1752年)：18世纪英国圣公会著名作家，他的书面布道文主要涉及平衡自然神论者的观点和传统基督教教义；主要作品：《在罗尔斯教堂的十五次布道》(1726)，《宗教类比》(1726)。

勒对他们的福音传道和个人重生无动于衷。1750年,他又转到了达勒姆教区,在那儿当主教,直至两年后去世。他的主教职位使人们广泛地称他为“巴特勒主教”,正是这个名字使得他时至今日还声名载道。

我们将要研讨的作品是《宗教类比》——或者,巴特勒给予它的全名《把自然宗教和启示宗教与大自然的构造和发展过程进行对比》。这部著作可以视为对约翰·洛克的《基督教的合理性》(1695年)出版之后大众思想发展的回应。他写作之时,正是自然神论最强大的时刻。这表明巴特勒似乎在舌战群儒,他以自己的知识才能与所有自然神论者和传统基督教的批评家对峙。他的对手坚持认为理性应当优于启示——甚至力持启示宗教是多余的,没有必要。

巴特勒对这一论点的回答部分地基于他仔细地阅读过塞缪尔·克拉克的玻意耳(Samuel Charke's Boyle)讲座。讲座认为上帝的存在和本性有可能通过自然秩序展现出来。尽管巴特勒对克拉克作品的某些方面相当敬慕,但对作品的基本方法论,却避而远之。克拉克从先验的立场上进行辩论,巴特勒则主张从后天的角度进行讨论更为恰当。其结果是:生活的指导原则只是某种或然性,而不是必然性。巴特勒申明:虽则某些基督教信条可以在理智的高度进行批评,但这些批评并不是决定性的。无宗教信仰的观点也可以在同样的高度进行批评。人们最好的希望是或然性的信仰,而不是必然性的信仰。这样,我们的一举一动就必须符合或然性的平衡,深知证明任何终极的信仰都只能令人费解。

本文特别提出作为研究的是《宗教类比》第一部分的结论。文章中巴特勒分辩道,或然性的证明归结到世上要有“一个智慧的创造者和统治者”,还归结到相信生命是永恒的。这篇文章走笔明快,无需多加评论。值得注意的重点是,巴特勒只为某些关键的基督教信仰的合理性辩护,没有感到提供证据的必要。他坚信,我们能够在或然性而不是必然性的基础上,生活得更好。

选文:宗教类比

上一章的论述使我们考虑到人类生活这小小的一幕。生活使我

们如此忙忙碌碌，仿佛与一个伟大的计划有某种关系。我们是否与无边无际的宇宙间更遥远的部分有什么关系呢？这完全不能确定。但是，显而易见，我们目睹的事物的发展总是与过去、现在、将来，甚至更长远的未来联系在一起。所以，是否可以这么说，我们正处在一项伟大的计划的中间，这项规划不是固定的，它还在不断发展，各方面都难以理解，它的过去、现在和将来都同样深不可测。这项计划包含着某些奇妙的、不可思议的东西，就像宗教蕴藏着的东西一样。任何有理智的人难道会说，如果没有智慧的创造者和统治者，人们对世界的形成和发展就比较容易想像了吗？抑或，承认有明智的统治者，但政府的统治会比道德的统治更自然、更容易设想吗？诚然，大自然如若没有智慧的创造者和统治者，就无法描绘宇宙是如何形成的，尤其是，我们关心的这个世界是如何形成的。没有道德高尚的统治者，就无法规定它的发展进程，它的整体目标和宏图规划。存在智慧的大自然创造者和自然的世界统治者，这是我上文已经证实了的原则，但有待为众人所知、普遍承认、得到进一步证实。智慧的大自然创造者这一概念，已被特殊的终极因证明，意味着一种意志，一种特性。由于我们整个自然，他所给予我们的自然，使我们断定他的意志和特性是高尚的、公正的、优秀的，所以我们很少往别的方面想像。正是由于他的意志和特性所造成的结果，他创造了当今的宇宙，并继续勇往直前。他让我们和一切生灵在这个宇宙间各得其所。无理性的生物安分守己，有乐则享，有苦则担，不假思索。但作为有理性的人类不可能不反思一些问题。即便不去想我们从哪儿来，至少也会想我们往哪儿去，我们身居其中的这个神秘的计划最终会有什么结局，会产生什么——这个计划我们当然很感兴趣，甚至难以言表，因为许多事物证明，人类不朽的结论可能是无稽之谈。特殊的类比极有意义地给我们指出，以另一种生命形式存在并非不可思议，而且我们现在是活着的人，很可能我们将继续做人。到目前为止，还没有任何正当的理由，符合情理的或类比的，认为死亡会毁灭人类。尽管这一告诫言之凿凿，但也没有理由抱以乐观。事实上，人们所能想像的只是：肉体才是我们自己。肉体与经验相反，经验也向我们明示，从肉体与生命力相互影响中得出的结论说前者的终止就是后者的毁灭，是愚

蠢的。而且,有些突出的例子证明,它们二者并不相互影响。于是,我们就得出了相反的结论。我们有各种理由设想,人类在死亡之后生命力还在继续,绝对没有理由再创造生命,或再作一番设想。至此,所有对永恒的期望,无论确信程度如何,都向我们敞开了大门,前途无量,有希望,也有忧虑。因为大自然的构成就是如此,既产生幸福也容许悲伤,我们二者都要或多或少地经历一番;因为我们不能不了解自己到底能承受多大的苦和乐。也不会有人冒昧地怀疑,我们将来的利益完全取决于今天的行为,就像我们所目睹的今天的利益一样。幸福与悲伤总是很自然地跟随在我们的行为之后,往往相隔很长一段时间。如果我们的思辨无法确定,大自然的创造者在给予众生灵的幸福与悲伤的时候,是否考虑到了他们的行为,我们也能从经验中发现,他的确有此考虑:他给予我们一切事物的全部意义会立即而且毫无疑问地引导我们去想:善有善报,恶有恶报。或者从整体上来说,奖励行善者,惩罚作恶者。为了在世界构成上证实这点,人们已经观察到,在我们所经历的上帝自然管理中也必须包含有某种道德治理。如今,善行和恶行自然地得到奖励和惩罚,不仅量其对社会的利弊,还要观其是美德还是邪恶。当然,事物的性质本身倾向于把这种奖励和惩罚提到更高的程度。这种更高程度的赏罚是大自然的指向,但一时受阻,未能实现。这种阻力是当前世界状态的不幸造成的,因此,其性质是短暂的。顺应上天自然行为的美德会有目共睹,邪恶也无地藏身。于是道德治理诞生了,而且在某种程度上,卓有成效。道德治理,善恶得到重视,自然会使我们认为:我们在走向完美的未来,到那时赏罚分明,各适其所。倘若如此,在上帝的道德治理下,我们的将来和整体利益一定要依赖我们的行为,尽管面前困难重重,有失利的危险。正像我们现在暂时的利益,在上帝的自然治理下,一定要依赖我们的行为,面临相同的困难和危险一样。从人类的本质和人类居住的世界的本质来看,我们原本会自然地信赖自己,信赖自己的行为和利益。从大自然的本质来看,尤其是大自然与事物的发展联系在一起,而一切事物又归属于人类,因而,我们有各种诱惑,变得不守信用,结果利益丧失,陷入了悲伤,乃至毁灭。这些诱惑给保全眼前利益的行为带来重重困难,进而冒险行动,结果功亏一

篑。因此,认为在达到宗教摆在我们面前的最高和最终慈善的过程中也有类似的艰难险阻,这种想法并非不足为信。事实上,如何解释我们被搁置在当前的这种情况下的整个缘由,一定是我们所不能理解的。但是宗教却提供了部分的解释:即在上帝的道德治理下,美德和虔诚必然是未来安全和幸福的必要条件。同样,在上帝的自然治理下,每种特定的生活状况也需要有某些条件。目前的状况意在要求我们接受管教提高自己。大自然的这一用意已表达得无可置疑,我们都能看到,上帝创造了我们就是为了要我们在各方面得以改善,上天给予我们的任务就是要培育实事求是的原则,养成良好的行为习惯,把我们转变成完全合格的人。尤其是儿童和青年,他们当然要接受管教,为成年做好准备。当今世界特别适合于进行道德培养。尽管"必要性"派的意见极力反对上帝的道德治理概念和准备期状态,但是上帝给予我们的经验已经表明,在这一关键问题上,一切反对宗教之举都是徒劳的、虚妄的。况且,上帝在他的自然治理中,给反对公正、仁慈的道德治理提出的目光短浅的非议已作了解答,他从整体上用前者来解释了后者。

这一切都是事实,必须牢牢记住。这一切从常识上说应该可以唤醒人性,引导他们认真考虑现实状况以及自己该如何作为。人类竟想过上邪恶的、伤风败俗的生活,而且绝大多数人都坠落到如此地步。如果说这个问题还不够严重,那真是荒谬至极,荒唐可笑。信仰的可靠性源于经验和事实,它有足够的理由使人类普遍实践美德和虔诚,认真严肃地颖悟一切。当然也可能有人对自然界确立的公正的治理,及其未来的审判抱以怀疑态度。我们应该考虑,邪恶究竟能获得什么?这是个很大的问号。即使侥幸带来一丁点欢乐和利益,那也少得可怜,十分危险;而且很快也就灰飞烟灭。在理智地思考我们将追求什么、规避什么的时候,单纯的感情诱惑应该不会发生;冷静地追求少量、短暂、不确定的欢乐和利益的可能性也微乎其微。从理智的观点来看,欢乐与利益几乎算不了什么;从宗教的角度来看,它们就完全消失了,无影无踪了。人们声称单纯的感情确能把人引上邪恶生活的道路,但那不是理由,只是借口。看看我们现在所处的环境,我们必须控制自己的感情,不去考虑暂时的事物,像美德和虔

诚所通常要求的那样克制自己。这种借口的拙劣显而易见。借口放纵感情就是弃善作恶,这是个可悲的借口。而对宗教的正确动机则有力地证明了我们的道德本性,预示了我们的良心,以及在公正的统治者和审判者之下,我们对上帝的自然敬畏。上帝给了我们本性、良心和敬畏,完全从理智出发。福音将带给人类以生命和永恒,上帝的愤怒从天上显明在一切不虔不义的人身上。

思 考 题

1. 上帝是世界的创造者和统治者,这种信仰的正当理由何在?代表上帝的"创造者"和"统治者"二词的含义有什么不同?
2. 信仰生命永恒有什么依据?末日审判又有什么依据?
3. 巴特勒在提到"当今世界特别适合于进行道德培养"时,想表达什么意思?
4. 巴特勒认为有些观点"从常识上说应该可以唤醒人性,引导他们认真考虑现实状况以及自己该如何作为"。这些观点指的是什么?这些观点以何种方式唤醒人性,它们能否唤醒人性?

第63章 乔纳森·爱德华兹

乔纳森·爱德华兹[①] 于1703年10月5日生于康涅狄格州的东温舍(East Windsor)。1716年9月,年仅十三岁的爱德华兹进入纽黑文的耶鲁学院(今耶鲁大学),四年后,以班上名列前茅的成绩毕业,并继续在纽黑文进行为期两年的神学研究。约十七岁那年,爱德华兹经历了悔改归信的体验。在读到《提摩太前书》1章17节时,上帝的伟大和荣耀让他受到强烈的震撼。日后,他在日记中写道:"当读到那些话语时,我觉得仿佛有一样东西,一种对神圣存在之荣耀的特有感受漫及我的整个灵魂;这是一种全新的感受,与此前的任何经历都不相同。"

1722年完成学业后,爱德华兹到纽约一家长老会教会任教牧之职,1724年离开,转去耶鲁当助教,供职至1726年;从1725年开始,一直为外祖父所罗门·斯托达德(Solomon Stoddard)当助手,其外祖父是马萨诸塞州北安普敦(Northampton)公理会的牧师。1729年斯托达德去世,爱德华兹接续外祖父当牧师。爱德华兹大部分重要的文学和神学著作都出自这段北安普敦时期,这些作品包括他的《论信仰的深情》(1726年)及许多重要的讲章。

对于他在北安普敦期间的讲道,人们的接受态度只能说是褒贬掺半。一方面他的讲道被誉为美国历史上"第一次大复兴"的先声。这次"大复兴"始于1734年,当时在爱德华兹教区有六个人突然悔改归信,紧接着便形成一股奔泻不止的洪流,大约每周都有三十人悔改

---

① 乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703—1758年):美国最杰出的清教作家、布道家;主要作品:《论信仰的深情》,《论恩典》,《论自由意志》。

归信，上百英里以外的人也都慕名前来。他的《实录神的奇异工作》(1737年)一书依次记录了“大复兴”的早年经过，该书使他一举成名。可是，尽管有这些成功，爱德华兹却在自己的会众中遭到不少人的疏远，原因是他对会众资格的要求比当时的惯例要严格得多，而且对此毫不退让。他起初坚持要求会众要有悔改重生的明显证据，但最终还是勉强认可了有公开的信仰告白就行。由于他不肯接纳未能达到这些标准的人参与领圣餐，这一举措导致了聚会内部长达两年的争执。终于于1750年，爱德华兹被免除了教牧之职。

此后的几年中，爱德华兹由于欠债，收入又无保障，家庭度日维艰，后来终于在马萨诸塞州的斯托克布里奇(Stockbridge)安顿下来，这里当时还是一个边疆殖民地。他在这里服侍一个小型聚会，同时也向印第安人传教。他的主要作品《论自由意志》(1754年)就是在这里完成的。在边疆工作几年后，爱德华兹迫于重重压力，于1757年秋接受了普林斯顿大学的校长一职。他担任该职不满一年，便因天花接种失败产生高烧反应，于1758年去世，葬于当地的公墓。

选文一：论信仰的深情

这里研读的第一个文本是爱德华兹最为人广为传诵的专论，讨论的是情感在信仰中的作用。启蒙思想认为信仰只涉及命题式的相信，爱德华兹驳斥该论点，认为信仰有其情感或爱感的一面。在这一点上，它与约翰和查尔斯·卫斯理的作品有重大相似之处，两者都强调信仰在主观上的体验。选文取自这部重要作品的第一章第二部分。

其二，我认为真实的信仰在很大程度上是充满深情的，这一点通过对一些事物的观察便显而易见。陈述如下：

我们前面说过情感的本质，这已经可以，也足够证明——不需再添加任何佐证——信仰的深情这个事实是毋庸置疑的；谁能否认真实的信仰在很大程度上包含着由灵魂的倾向和意志发出的充满生机和活力的行为，或者说由心灵发出的充满热切的实践？

神所要求和所认可的信仰并不在于一些软弱、沉闷、了无生机，只能把我们从麻木不仁的境地中稍微提升一点的愿望和希求上：神在他的话语中对这一点坚持不怠，即我们需殷勤恳切，“灵里火热”，我们的心要积极投入信仰。“要心里火热，常常服侍主。”（罗马书 12:11）“以色列啊！现在耶和华你神向你所要的是什么呢？只要你敬畏耶和华你的神，遵行他的道，爱他，尽心尽性侍奉他。”（申命记 10:12）还有“以色列啊！你要听，耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（申命记 6:4—5）这是心灵对信仰何等热切、活泼的参与，这是心灵受真割礼、真正得蒙重生的人所结的果子，对此神有这些赐生命的应许：“耶和华你神必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，好叫你尽心尽性爱耶和华你的神，使你可以存活。”（申命记 30:6）

若我们没有在信仰上殷勤恳切，没有在意志与倾向上操练得刚强，那我们就一无所是。信仰的事如此伟大，我们的心灵若没有生机与活力，那么无论怎样操练，都与信仰的本质与意义颇不相宜。没有什么比信仰更需要我们在意愿的行动中体现活力；同样，也没有什么比信仰更憎恶不冷不热了。真实的信仰从来都是强大有力的，它的能力首先体现在心灵对它的内在操练上，心灵是这种能力最主要的也是最原始的居所。因此，真实的信仰也叫做敬虔的能力，有别于《提摩太后书》3 章 5 节所说的敬虔的外在表现，即徒具形式的敬虔：“有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意[①]。”神的灵在那些拥有健全实在的信仰的人里面是一种能带来强有力的圣洁情感的灵；因此我们说神“赐给我们……乃是刚强、仁爱、谨守的心。”（提摩太后书 1:7）这样的人，当他们接受神的灵时，因着神的灵那使人成圣的和拯救人的力量，我们说他们“受了圣灵与火的洗”。神的灵在人心里激发起这些满有能力满有热切的操练，借着这样的刚强和热切，当恩典动工时，人心就会觉得里面“火热”，正如《路加福音》24 章 32 节中两个门徒的情形。

信仰的事时常可比做那些人们总是为之全心投入、全力以赴进

---

① “实意”原文为“power”，即“能力”。

行操练的事，比如为一巨大的奖项或高贵的冠冕奔跑、拼搏、苦战，与强敌进行你死我活的搏斗；像用武力强取城池邦国的人那样浴血奋战。

真正的恩典有多种不同层次，有些人在基督里只是做婴孩的，在他们里头，爱好与心志不特倾向属灵和属天的事物，在这方面的操练相对较弱；不过，每一个人只要心中有敬虔的力量，都可以把他的爱好和心志操练得向着神去，向着属灵的事物去。这些圣洁的操练满有真正的能力，满有生机，能在他里面超越一切属肉体、属天然的情感，且得胜有余；因为每一个真正的基督的门徒都爱他"胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹、房屋、田地，甚至自己的生命。"(路加福音 14:26)由此可知，只要有真实的信仰，必定会在爱好与心志上积极操练自己，以趋向属灵的事物。但是，如前所说，意志上积极、活泼又不乏理智的操练不是别的，正是灵魂深挚情感的表现。

思　考　题

1. 爱德华兹是如何理解"深情"这个词的？
2. 爱德华兹清楚指明信仰与这些深切的情感密不可分，这是为什么？你觉得这个观点已通过他的论述得以确立了吗？
3. 为什么爱德华兹对"不冷不热"如此憎恶？

选文二：寄居的基督徒

爱德华兹有一引人入胜的力作，即一篇题为《寄居的基督徒》的讲章。在这篇讲章中，爱德华兹旨在帮助基督徒在行走这条信心之路时为自己确定正确的方向。当我们行经这个世界时应该对它采取怎样的态度？

爱德华兹说，正因为这世界是神造的，我们不能把它斥为罪恶。可是，又因为它不是神，它便缺少基督徒旅程终极目标那份真实的荣耀。他提醒听众，他们的终极目标是神，除了这位神，再没有什么能满足人，也没有什么有权要求人的敬拜。爱德华兹在此宣告："神是一切有理性的受造所能拥有的最高的善；享受神是使我们灵魂得以

满足的惟一幸福所在。”基督徒行过这世界时可以享受世间的一切供给，但要认识到，最终与神同在的喜乐要全然胜过这世界所提供的任何欢愉和快乐。

“……又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。”(希伯来书 11:13,14)

使徒在这里展示了信心的极致——它荣耀的果效，它在旧约圣徒中有福的结局。历数亚伯、以诺和挪亚，亚伯拉罕和撒拉，以撒和雅各的例子后，他说道，所有“这些人都是存着信心死的，并没有得着所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的”。在这些话里面，使徒更直接指涉的人似乎是亚伯拉罕和撒拉以及与他们一同从哈兰、从迦勒底的吾耳出来的亲属，因为如 15 节所示，他这么说：“他们若想念所离开的家乡，还可以有回去的机会。”

在此我们要注意两件事。

1. 对于自己，他们承认在世上是客旅，是寄居的。在这点上还有一句对于亚伯拉罕特别的记载，“我在你们中间是外人，是寄居的。”这似乎是先祖们的普遍感觉，雅各对法老说的话也是这样。雅各对法老说：“我寄居在世的年日是一百三十岁，我平生的年日又少又苦，不及我列祖在世寄居的年日。我在你面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般。”

2. 使徒由此得出推论，即他们要另寻一个家乡，“说这样话的人是表明自己要找一个家乡。”既然承认自己是寄居的，便表明此处不是他们的久居之地，他们心中向往的是另一个家乡，他们追寻前往的是这样的所在。

第一部分

我们当如此度今生，将它只看作通往天国的一段旅程，一世寄居生涯。

1. 我们不应沉溺于这世界与世上的享乐，当追求天国。我们当“先求神的国”；当将追求属天的福分、神的同在，以及与耶稣基督同

住置于一切事物之上。固然四周有各种欢娱环绕,家中有亲友、爱眷同居;固然高朋满座其乐融融,子女绕膝前程无量;固然左邻右舍和睦共处,所到之处皆受爱戴,然而,这一切都不是我们应得的份,我们不该以此为我们的安息之由。我们绝不该沉溺其中,而当盼望神的时候一到,便将这一切全然撇下。我们在拥有、享受、使用这一切时只能存这样一个观念,即任何时候蒙呼召,我们都能随时放下它们,并心甘情愿,欢欢喜喜以之换取天国。

即为旅人,沿途所见,无论多么舒心怡人也不会使他在此安身落户。所经之处纵使景色宜人,花草遍野,树阴覆郁,他也不因这一切心满意足,不过将它视作途中匆匆而过的景致罢了;他不会因迷恋于美丽的景色而放弃前行的念头。不,只要他仍牢记着旅程的终点,即使投宿的旅店食宿俱适,他也不会有安居下来的想法。他认为这些都不属于自己,他不过是个过客,吃饱喝足,歇宿一夜后,他还要前行。想到整个行程已完成如许,他会喜上心头。

同样,我们也应该渴慕天国过于今生的舒适和享乐。使徒提到这点是要基督徒因着这个思念得劝勉、受安慰,因为他们离自己的有福之境近了。我们得救的日子"比我们初信的时候更近了。"(罗马书 13:11)——我们的心当对这些事物松手,如同一个旅人,这样,无论何时神召我们,我们都能欢欢喜喜地与之分离。"弟兄们,我对你们说,时候减少了;从此以后,那有妻子的,要像没有妻子;哀哭的,要像不哀哭……"(哥林多前书 7:29—31)——这些东西只是借给我们暂用片时,为今世服务;我们的心却应当专注于天国,那才是我们永远的产业。

2. 追求天国,就应当行走在通往天国的路上。这是一条圣洁之路,我们只当选择、渴慕行在这样一条道路上,除此别无他途。我们要脱离一切肉体的欲好,它们都是会拦阻我们前行的重担。"当放下各样的重担,脱去容易缠累我们的罪,存心忍耐,奔那摆在我们前头的路程。"(希伯来书 12:1)无论何种欲好,无论满足欲好的事是何等诱人,只要它成为我们天路上的拦阻或绊脚石,我们都当将之弃置一边。

走这条道路,我们当顺服神的一切命令,无论难易;弃绝我们一

切有罪的倾向与喜好。天国的路是不断上行的，我们当乐于走这条上行之路，尽管这路崎岖难行，令人厌倦，与肉体的天然偏爱截然相悖。我们当跟从基督，他所走的路才是通往天国的路。我们当背起十字架跟从他，心里柔和谦卑，顺服仁爱，殷勤行善，恒忍受苦。天国之路就是一种属天的生活，即效法那些天国里的人，效法他们圣洁的享受，效法他们的爱、敬拜、服侍和对神与羔羊的赞美。虽然满足私欲的人也可能进天国，但我们更愿意走一条圣洁的路，一条遵行福音书上属灵的舍己原则的路。

3．走这条道路，我们当吃苦耐劳。长途跋涉总不免艰辛与疲乏，若途经旷野更是如此。在这种情况下，除了忍耐艰难与疲倦，人也不能指望什么。所以，行在这条圣洁之路上时，我们应当善用时间和精力，征服途中的一个个艰难与险阻。我们要经过的是一片旷野之地，有许多高山、峻岩和崎岖难行之地等着我们去穿越，因此我们的力量当计划着使用。

4．我们的一生都当用来行走这条天路。当趁早出发，这是有行动能力之人的第一要事；一踏进这个世界就应该踏上这条道路；当奋勉前行，以之为每日的工作；当时常思念这趟旅程的终点，每日的工作就是在这条天路上不断奔走。人在旅途，便时时不忘那既定的终点；日思夜想的是旅途的进展，是如何抓紧时间直抵目的地。因此我们的心当时时记挂天国，也当时时把天国的直接入口或通道——死亡，摆在面前。只要一息尚存，在这条路上都当坚持不懈。

"存心忍耐，奔那摆在我们前头的路程。"（希伯来书 12:1）尽管路途艰难，身心疲惫，我们仍当忍耐持守，乐经忧患。路虽漫长，却不能半途而废，要坚持下去，直到抵达我们追寻的地方。我们也不应像以色列百姓那样，因路途遥远、艰辛就泄气，以致绕路而行。我们的一切思念与计划都应当是努力前行，直抵天家。

5．我们应当在圣洁上不断长进，步步趋近天国。当竭力追求靠近天国，性情更加属天；在以下这些方面更像天国居民：生活圣洁，效法神，认识神与基督，随着一步步接近真福直观，对神的荣耀、基督的美丽和神圣事物的无限美妙有着更清楚的看见。应当在神圣之爱上不断长进——让这爱的火焰在心中越燃越炽热，直到整颗心在这爱

火中升华——存心顺服，言行举止有属天的样式，好使我们在地上遵行神旨如同天使在天上遵行神旨；满得安慰与属灵的喜乐，乐享与神和基督耶稣之间实实在在的交通。我们的道路应当像“黎明的光，越照越明，直到日午。”（箴言 4:18）我们应当饥渴慕义，且多多渴慕公义，“要爱慕那纯净的灵奶，像才生的婴孩爱慕奶一样，叫你们因此渐长，以致得救”（彼得前书 2:2）；“我只有一件事，就是忘记背后努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”（腓立比书 3:13，14）

6. 生活中其他的一切都当完全从属于这个目标。旅人一旦上路，他所走的每一步都是顺应于到达旅程终点这个目的；若随身携带钱财给养，也是为这趟旅途之需。所以，其他一切任务，一切现世的享乐都当完全置于奔走天路这一事务之下。不管拥有何物，只要它成为羁绊或拦阻，我们都要即刻撇下。我们享受世间的欢娱与财富时，都应抱有这样的观念和态度，即，它只能促进我们的天路行程。因此，我们当吃，当喝，当着装，也当增进朋友间的交往和友情。但是，无论我们从事何事，无论投身何种目标，我们总要问自己，这件事务、这份事业是否会促进我们的天路行程；若否，就当断然放弃。

第二部分

基督徒的生活为何是一趟旅程，一种寄居的生活？

1. 这世界非我久居之地，我们留待此世的时日十分短暂。世人在世之日实系幻影。神从未把这世界设计成我们的家；神赐给我们这些现世的食宿之需，目的也从不在此。若神赐给我们房产有余，子女成群，高朋满座，其用意并不在于让我们把此世当作长居久安之所，尽行装点配备；他的目的是让我们暂时使用这些，过不久就撒手而去。我们蒙召或应付任何世俗事物，或负责照管一个家庭，若没有将生命用于奔走天路，而是用在别的什么目的上，那么我们所有的劳作都要归于失败。若把生命花在追逐世俗的福乐上，如钱财之乐，感官之乐，人间声名地位之乐，子女之乐，望子成龙、安居乐业之乐等等——所有这一切都将对我们了无意义，因为死亡要吹灭我们所有的

盼望，了结我们所有这些享受。“那曾经认识我们的地方，不再认识我们。”“那曾经见过我们的眼睛，不再看见我们。”我们要被取走，永远地离开这一切事物，而且什么时候我们不知道，或许是我们刚刚拥有这一切后不久。“人也是如此，躺下不再起来，等到天没有了，仍不得复醒，也不得从睡中唤醒。”(约伯记 14:12)

2. 将来的世界是为我们设计的永久安居之地。在那里神定意我们不再挪移，只有那儿才是永久的居所，永远的产业。今世的光景短暂无常，但将来那个世界我们的光景永世长存。我们的一切都不再改变，就像初到那儿一样。因为将来世界的光景要存到永远，因此它远比我们现世的光景重要得多。所以说，今生所注重的一切当完全服从永世的需要。

3. 天国是我们达臻至高与至善目标的惟一所在。神造我们是为了他自己。“因为万有都是本于他、倚靠他、归于他。”(罗马书 11:36)因此，只有在我们被带到神面前时，才能达到我们最高的目标。只有被带到天上，才能进到神面前，因为天是神的宝座，是有神特别同在的地方。在今世我们与神的联合十分不完全；在暗昧不明中我们对他的认识也十分不完全；我们的效法神也很不完全，掺杂着许多疏远与间隔。在这里虽然也可以侍奉、荣耀神，但还是十分不完全；我们的侍奉有罪掺杂，反倒羞辱神。可是，到了天上(当这日果真到来)，我们就要被带到与神的完全联合中，也能更清楚地看见他。到那时，我们就要完全像他，不再存留半点罪。“因为(我们)必得见他的真体。”(约翰一书 3:2)到那时，我们要尽一切所能、一切所有完全地侍奉他，高贵地荣耀他。到那时，我们将完完全全将自己献给神，我们的心将作为纯净、圣洁的祭，怀着神圣的爱火献上。

神是一切有理性的造化所拥有的最高的善，享受神是使我们灵魂得以满足的惟一幸福所在——在天国里充分享受神，这实在好得无比，远胜地上最美妙的食宿之乐。父母、夫妻、子女、人间的友情，这一切不过是影子，享受神才是实质；这些不过是散落的光线，神才是太阳；这些不过是溪流，神才是泉源；这些不过是水滴，神才是海洋——故此，我们理当只将今生当作天国之旅来度过，正如我们理当以寻求那最高的目标和原本的善为我们一生的工作，生活中其他的一切事物都当从属于它。在我们原本的目标和真正的幸福之外，何必

还要为别的东西去劳作、操心呢?

4. 我们现今的光景和属于它的一切都是那创造万有者设计的,其目的完全是为着那另一个世界——造这个世界是为着那另一个世界预备地方。人得到一个必死的生命是为了预备他接受一个永恒不变的光景。神在今生赐给我们的一切都是为这个目的而赐予。太阳照耀,雨水降落,大地出产,这一切都是为着这个目的;民间的,教会的,家庭的各项事务,以及我们个人的一切切身之虑,这些都是那创造万物、行作万事的神计划、命定的,为要服从于那一将来的世界。因此,我们也应当让它们隶属于那个世界。

思 考 题

1. 爱德华兹在这篇讲章中认为对世界应该采取什么态度?从完全彻底的拒斥到不带批判的肯定这两个极端的范围中,你可能会把作者的这种态度列在什么位置?
2. 爱德华兹从哪些方面说明"寄居生涯"的模式正表明基督徒生活的本质?
3. 爱德华兹是如何把地上生活与天国盼望联系起来的?

第64章　约翰·卫斯理

约翰·卫斯理① 和他弟弟查尔斯是18世纪英国福音奋兴运动中的著名人物。卫斯理1703年出生在林肯郡的埃普沃思(Epworth)教区,是撒母耳和苏珊娜·卫斯理的儿子。卫斯理先就读于查特豪斯公学,后进入基督教会继续深造,1726年被选拔为牛津林肯学院院士。卫斯理曾有小段时间离开牛津(1727—1729年),到埃普沃思帮助父亲所在教区的侍奉工作,此间被按立为牧师。回到牛津后,约翰得知弟弟查尔斯创办了一个"圣洁会",由热心灵性长进的年轻人组成。约翰很快成为该团体的领导成员,批评与诋毁他们的人给他们起了个绰号叫"循道宗"(Methodists)。在牛津的日子,约翰不仅接触了古典文学和哲学的丰富传统,也饱览属灵的经典之作,如托马斯·厄·肯培的《效法基督》,耶利米·泰勒的《圣洁之生》与《圣洁之死》以及威廉·劳(William Law)的《严肃的呼召》(*Serious Call*)。

1735年卫斯理随兄弟查尔斯连同詹姆斯·奥格尔索普(James Oglethorpe)一同前往北美新殖民地佐治亚,想在此推行他当时的高教会派观点②,遭到敌对。受挫之后,他回到英国(1737年),得到莫拉维亚会传道人彼得·波勒(Peter Boehler)的服侍和劝勉。1738年5月24日,在伦敦阿尔德斯门(Aldersgate)大街的一个小型礼拜聚会

---

① 约翰·卫斯理(John Wesley, 1703—1791年):英国福音奋兴运动中的杰出布道家、圣诗作者;循道宗创立者;主要作品:为数众多的布道文、圣诗以及灵修专论。

② 当时英国国教内部大致可分为高教会(High Church)和低教会(Low Church)两派。高教会派虽不赞成教皇至高无上的天主教,但希望保持教会、主教和神职人员的权威与崇高地位,并主张在教义、圣事和规章上有选择余地(在批评者看来是大量地)承袭天主教传统。低教会派倾向新教,其主张恰恰相反。

中，卫斯理获得悔改归信的经历，他的心“感到一阵奇异的温暖”。日后他将此次经历视为自己生活和侍奉的转折点。

这次信仰上的转机之后，卫斯理便立志献身巡回传道和福音工作。自1739年始，他在全国上下都创建了“循道会”。他常年旅行布道，尤以伦敦—布里斯托尔—纽卡斯尔三角区为重，亦常前往威尔士、爱尔兰、苏格兰做短期巡访。反对与逼迫接踵而来，直到他成功的趋势显而易见后，敌对之声才渐渐平息。有一份针对卫斯理颁布的最有名的“革除令”或许就是来自当时(1739年5月)的布里斯托尔主教约瑟夫·巴特勒。卫斯理很晚才结婚，娶了一位叫玛丽·瓦塞尔(Mary Vazeille)的寡妇。终其一生卫斯理都恪守一种律己节制、有条不紊的饮食起居制度。他八十八岁高龄才去世，布道旅行始终不断——顺带一提，他也始终是英国安立甘教会的按立牧师，尽管他对该教会持各种保留看法。

卫斯理的传道建立在布道基础上，他的讲道力求用日常语言讲述信心经历。在特点上，卫斯理虽缺乏约瑟夫·巴特勒的辞令文采，却比他更胜一筹，因他执意追求以平实的英语打动听众。卫斯理的讲章树立了新的讲道规范，很快就出版印行。鉴于这些讲章的巨大影响及其在文学上无可置疑的地位，在这个集子内收录其中若干，显然是恰如其分的。

选文一：讲道集“序言”

卫斯理的讲章以多组系列形式出版，使广大民众在他在世期间都有机会读到。下面我们来看两套资料。在1771年发表的第一组系列讲道的“序言”中，卫斯理清楚陈明了他日后写讲章所遵循的总体原则。这篇“序言”因此可视为开启他讲道基本主题与路径的钥匙。接在这篇序言之后的是该集子中的第二篇讲章，它有个广为人知、发人深省的题目叫《几乎就是的基督徒》(*The Almost Christian*)，这是卫斯理早期最重要的一次布道，宣讲于1741年7月25日星期天。综观这些篇目可以看到，它们为洞悉18世纪中期大众化布道这一文学门类的发展提供了极其珍贵的资料。

1. 下面几篇讲章包含了我在近八九年间宣讲的主要内容。那段时间我常对公众讲道,所讲的每个题目都在这个集子中;我不觉得有哪一点真理是我常对公众宣讲却没有出现在这集子里,出现在——顺便说说,如果不是公开表示的话——每一个基督徒读者面前。任何一个认真的人,只要仔细阅读过这本集子,都会再清楚不过地看到,那些被我当作真实信仰的精髓来信奉和教导的教义到底是什么?

2. 不过我也充分意识到,我陈述这些真理的方式不像有些人期待的那样。在这里没有一件东西是以精巧、雅致、藻丽华美的装束出现的。即使原本想这么写,打算这么写,我的时间也不允许。但事实上,我绝非漫无目的。就像平日的讲道一样,我目前的写作本意就是要面向大部分民众,面向那些既不会欣赏也不能领会演讲艺术的人们,但他们却有足够的资格判断什么是对现世和将来的福祉必不可少的真理。我说这一点,是为了让好奇的读者不必劳神费心去寻找那些他们必定找不着的东西。

3. 我的本意是为朴素的人民预备朴素的真理。目标既定,我便摒弃一切精彩玄妙的哲理思考、一切繁复曲折的理性辩论,甚至尽可能规避显露才学的倾向,除了有时引用一下原文《圣经》。我努力做到避免一切不易理解的词汇,一切日常生活不用的词汇,特别是神学界经常出现的种种术语,那些读书人耳熟能详、普通百姓却陌生如另一门语言的说话方式。可是我不敢说是不是有时候自己也在不知不觉间滑入这些用语中;一个自己很熟悉的词,我们会极自然地以为所有人对它都是熟悉的。

4. 我的本意是,在某种意义上忘掉此生所读的一切东西。也就是,总的来说,仿佛从未读过一个作者的书,不管是古代的还是现代的(圣灵启示的书一律不在此列)。我相信,这样做一方面有助于我更清楚地表达自己内心的情感:当我只跟随自己的思路时,就不会把别人的思想和自己搅和在一起;另一方面,不论是独自寻求还是对人宣讲纯粹的福音真理,我的思想也会因此少些负累,少些偏见和先入为主的印象。

5. 对于坦诚明理的人,我并不怯于将自己心灵深处的想法向他们敞开。我想过,自己不过是朝夕之间的造化,人生度日有如箭矢从

空中划过。我是个灵，从神来，还要归于神：刚刚还在深谷上空盘旋，稍过片刻便不见了，坠入那再无变更的永恒之中！我就想知道一件事——通往天国之路，以及如何安全登陆在那幸福的彼岸。神自己纡尊降卑来引导这条路：这就是他自天而降的惟一目的。他将这一切写在一本书上。哦，给我这本书！不惜任何代价，我要这本神的书！现今我有了：该我认识的已足足都在这里了。让我做一个"读一本书的人"。如今我在此，远离世间忙碌，独自静坐，惟神与我同在。在他面前我打开他的书读着，为着这一目的——寻找通天的路。对于所读内容有疑义吗？有什么暗昧不明、纠结不清的吗？我将心举起向着众光之父——"主啊，你不是说：'若有缺少智慧的'，让他向神求？你'厚赐与众人，也不斥责人。'(雅各书 1:5)你还说：'人若立志遵着他的旨意行，就必晓得。'(约翰福音 7:17)我愿意行你旨意，让我晓得你的旨意。"于是，我查阅、思考《圣经》中对应的经节，"将属灵的话，解释属灵的事。"(哥林多前书 2:13)我专心致志，全神贯注，沉思默想。若仍存疑问，我就求问那些在神的事情上多有经历的人；借此，那书上的字句固然是死的，却能说话。我如此学习，也如此教导。

6. 关于天路，我在《圣经》中找到什么，在下面的讲章中便如实记下什么，目的是将这条神的路与所有出于人的路区分开来。我已经尽力阐述了什么是真实的、《圣经》上的、体验中的信仰，让真正属于它的内容一样不缺少，不属于它的一样不加添。在此我特别盼望的是，首先，保守那些刚刚开始面向天国的人(他们因着对神的事情所知甚少，容易偏离正道)，远离拘泥的形式，远离纯粹外在的宗教，这种外在几乎把心灵的信仰从这世界上赶逐出去了；其次，警戒那些已经认识内心信仰，知道信心是借着爱来行事的人，免得他们什么时候又因信心废弃了律法，而陷回到魔鬼的网罗里。

7. 根据几位朋友的建议，也应他们的要求，我在这集子所收的讲章前面另加了三篇自己的讲章以及一篇我弟弟在牛津大学的讲章。我计划中就打算对那些题目作些评述，而且比其他题目更看重，因为有人经常宣扬说我们近来改变信条了，不再传讲几年前传讲的东西了。以上这些题目正是目前所能拟就的对他们最强有力的回答。将我们近期与先前的讲道做个比较，任何一个有悟性的人都可

以做出自己的判断。

8. 或许有人会说，虽然我擅自教导别人，自己却走错了路。很可能这样想的人还不少，也很可能我真的走错路了。然而我相信，若有任何错误的地方，我的心总是愿意受定罪。我真诚地盼望得到更好的指点。我对神和人说："我不知道的，请你指教。"

9. 你确信你比我看得更清楚吗？这不是不可能的。那么，你盼望在情势改变的时候人怎样对待你，你也照样对待我吧。我尚未认识的更好的路，给我指出来吧。用《圣经》上清楚的证据为我指明吧。若我还在走惯的老路上徘徊许久，不肯离去，就在我身上多费一些功夫吧；拉着我的手，按着我力所能及的引导我。若我恳求你不要为了加快我的脚步而把我摧垮，请你不要心生不悦：我最多也只能软弱、缓步地行进；要不然我会一步都走不动。另外，我可否请求你，不要通过扣恶名来引我上正路。就算我罪过昭彰，我怀疑这种办法也不能使我归正。相反，它只能使我逃离你们更远更远，也就更加厉害地偏离正道了。

10. 再说，若你们动怒了，或许我也会跟着动怒；这样找到真理的希望就很小了。一旦怒火升起(正如荷马在某处所说)，灵魂的眼睛就会被烟雾迷糊，这样什么也看不清了。为着神的缘故，若有可能避免，还是让我们不要彼此动怒吧。让我们不要在彼此心里点燃这地狱的火，更不要把它鼓成一团烈焰。若要靠这种可怕的光来辨明真理的话，那岂非受亏损，何谈得益？有了爱，即使还有许多见解是错误的，也远比没有爱只有真理来得强！我们死的时候可以不知道许多真理，却仍能被接到亚伯拉罕怀中。可是，死的时候若没有爱，知识又有什么用呢？不过如同作用在魔鬼与众邪灵身上一样罢了！

愿慈爱的神禁止我们进入这样的试探！愿他在预备我们接受各样真理的知识时，也在我们心中注满他的爱，注满因信而来的一切喜乐和平安！

思 考 题

1. 根据上文，卫斯理为什么避免使用复杂的英语词汇和艰深的比喻？这个观点与他"为朴素的人民预备朴素的真理"的意愿有什

么关联?
2. 卫斯理说道:“纯粹外在的宗教……几乎把心灵的信仰从这世界上赶逐出去了。”这是什么意思?找出这句话,联系上下文研读将有助于你对它的理解。
3. 约瑟夫·巴特勒主教的讲道以其学识渊博而著称,他也不惮于在文中突显自己的才学。卫斯理则相反,他说:“我的本意是,在某种意义上忘掉此生所读的一切东西。”他这话是什么意思?他为什么想这么做?也请找出这句话,联系上下文来研读,帮助你的理解。

选文二:几乎就是的基督徒

这是一篇早期的讲章,针对的问题是“名义上的”信仰和个人悔改与重生的重要性。讲道中提的许多问题都与“体验中的信仰”(即以亲身经历为根基的信仰)有着至为重要的关系,卫斯理认为只有这种信仰才是基督信仰惟一、真实的表现形式。全文不遗余力地抨击那些徒具外表形式,内心并无悔罪与决志的宗教信仰。

讲章之二:几乎就是的基督徒

传讲于牛津大学前圣马利亚教堂,1741 年 7 月 25 日
“你这样劝我,几乎叫我做基督徒了。”(使徒行传 26:28)

有许多人走到了这一步:自从基督信仰问世以来,每个时代,每个国家都有不少人几乎听劝做了基督徒。可是,只走到这一步在神面前仍是什么都不算。看到这一点,我们觉得非常有必要思考这两个问题:

一、“做几乎就是的基督徒”意味着什么?

二、“做完全的基督徒”意味着什么?

一、1. (1) 几乎要做基督徒首先表明外邦人的正直。对这点,我想没有人会提出什么质疑,特别是我在这里所说的外邦人的正直并不光指他们的哲学家笔下称颂的那种正直,还指外邦人彼此期许的那一品质,事实上他们中的许多人也行出了这种品质。根据它的法则,他

们也都学会不该为人不公；不该明抢暗偷夺走邻舍财物；不该压迫穷人；不该敲诈勒索；不该欺诈哄骗，不管是对穷人或富人，不管进行何种交易；不骗取任何人的权益，若是可能，不亏欠任何人任何东西。

(2) 其次，一般的外邦人也允准该对真理和公义予以某种尊重。因此，他们不只对赌咒发誓呼天唤地为谎言作证的那些人深恶痛绝，也厌恶那种毁谤邻舍，诬告他人，恶名在外的人。的的确确，对于任何存心扯谎的人，他们全都看不上眼，视之为人中羞辱、社会蟊贼。

(3) 再次，他们彼此之间也有一种互助互爱的期许。他们盼望大家在无损自己的情况下慷慨解囊，这种襄助不仅延及无需任何代价或劳力就能践行的人性化服务，同样也包括将有余的食物分给食不果腹的人，将多余的衣服分给衣不蔽体的人，一句话，将自己不需要的东西分给那些需要的人。外邦人的正直最低限度能达到这种地步，这就是几乎要做基督徒的第一层含义。

2. (4) 几乎要做基督徒的第二层含义是，拥有一个敬虔的外表，这种敬虔也符合基督在福音书上的嘱咐，符合一个真正基督徒的外在表现。相应地，这个几乎就是的基督徒不做任何福音书禁止的事情。他不妄称神的名；他祝福而不咒诅；他绝不起誓；他的言谈是，是就说是，不是就说不是。他不亵渎主日，也不容许他人亵渎，就是家中的客人他也不容许；他不只远避一切奸淫、邪荡、不洁的实际行为，就是能直接或间接导向这些罪恶的一句话、一个眼神，他都避之惟恐不及；不仅如此，一切闲言碎语他都禁止不说；禁绝诋毁贬低、背后毁谤、流言蜚语、恶意中伤，也禁绝“妄语和戏笑的话”(以弗所书5:4)——“温文尔雅”，一种异教道德家故事中的美德——简言之，远避不“造就人”(以弗所书4:29)的一切言语，因它的结果只能是“叫神的圣灵担忧；(而)你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到。”(以弗所书4:30)

(5) 他也禁戒那“使人放荡的酒”(以弗所书5:18)；禁戒欢宴作乐、狂饮豪嚼。他尽自己的一切涵养避免任何冲突争竞，始终尽心竭力与众人和睦相处。若蒙冤受屈，他也不为自己复仇，不以恶报恶。邻舍有过犯也好，有缺陷也好，他都不责骂，不争吵，不嘲笑。他不会有意冤枉、伤害或刺伤任何人；在一切事情上他说话行事都按照那个

明确的准则:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。”(马太福音 7:12)

(6) 对于行善,他不只局限于那些廉价易行的善心服务,他还不辞辛劳,忍辱负重为多人谋利益,想方设法来帮助一些人。他不辞劳苦,不怕艰辛,“凡手所当做的事,尽力去作”(传道书 9:10),为朋友,为敌人,为恶人,为好人,他都一视同仁。不论是这件事,或是其他任何“事物”,他都“不懈怠”,只要有“机会”,他都行“善”,行各种各样的善,“为众人”行,既为着他们的灵魂,也为着他们的肉体之需。他谴责罪恶的,教导无知的,坚固摇摆不定的,激励良善的,安慰受苦的。那些仍然沉睡的,他费心尽力去唤醒他们;那些已经被神唤醒的,他又努力引导他们到那洗除罪恶与污秽的泉源(撒迦利亚书 13:1),让他们在其中洗净自己;那些已经因信得救的,他又激发他们在各样事情上为基督的福音增添光彩。

(7) 具有敬虔外表的人也会运用恩典的渠道,所有恩典渠道,只要有机会都尽量运用。他经常光顾神的家,而不像有些人那样,来到至高者面前,要么披金戴银珠光宝气,要么华服艳装尽显虚荣;要么寒暄客套不合时宜,要么行为轻佻不成体统,与敬虔的外表、敬虔的能力完全不相配。但愿神不要让我们中的任何人落入这样的罪责中! 这些人可能也会来到神的家,或东张西望,或一脸倦怠,心不在焉,当然有时候似乎也用用祷告,为自己正在忙碌的某件事求神祝福;在整场庄重的礼拜中,他们要么打瞌睡,要么找个最舒服的姿势横靠竖躺;要么聊起闲天,东瞧西看,完全无所用心,仿佛他们心中的神也睡着了;所有这些都不可归罪于敬虔的外表。不,有敬虔外表的人在庄严的礼拜过程的每一步骤中都行为端庄,神情专注。特别是,当他靠近主的桌前时,他绝非轻轻忽忽,草草率率,他的神情、动作、行为举止无一不在诉说这句话,也只有这句话:“神啊,开恩可怜我这个罪人。”(路加福音 18:13)

(8) 除此之外,再加一点,即作为一家之长,他会时常运用家庭祷告,还会分别出时间专为与神私下交通,日常表现严谨端肃。能始终如一实践这种外在宗教的人才叫具有敬虔的外表。但是,还需要有另一种东西才可称为“几乎就是”的基督徒,这就是诚心。

3. (9) 我所说的诚心指的是一种真实、内在的信仰原则，上面这些外在的行为都是从这一原则流露出来的。实在说来，若没有这个，我们就连外邦人的正直也不具备。不，我们就连异教的伊壁鸠鲁派诗人也够不上。即使这个可怜的人，在他偶尔清醒深思的日子也会如此见证：

好人不犯罪是因热爱美德，
恶人不犯罪是因惧怕刑罚。

所以，若一个人禁止犯罪仅仅是为了逃避刑罚，异教徒会说："你不会被绞死。"在此，"你已经得了你的赏赐。"(马太福音 6:2)但是，他不会承认这样一个无害的人是一个好的外邦人。如此说来，若有人出于同样的动机，即为了逃避刑罚，避免丧失亲友，丧失利益名声，他不只禁止作恶，还行了很多善事，甚至用尽一切恩典之法，可是我们还是完全不宜把这人称为一个"几乎就是"的基督徒！若心中没有更好的原则，他充其量不过是个假冒为善者。

(10)因此，做一个"几乎就是"的基督徒必定意味着一颗真诚的心，对于侍奉神有一个真实的意愿，对于行神旨有一个由衷的爱慕；必定意味着这个人有一个真诚的意念，要在凡事上，在一切言语、一切行动上，一切所为与所不为上讨神的喜欢。这种意愿在一个"几乎就是"的基督徒身上会贯穿他生活的整个走向。无论行善也好，戒恶也好，运用神的律例也好，这都是他至为重要的行动准则。

(11)这里很可能有人要问："现今的人能做到这个份上，却仍然是个'几乎就是'的基督徒，这可能吗？做一个完全的基督徒除此之外还必须具备什么呢?"我的回答是，首先，一个人走到这一步却仍然只是个"几乎就是"的基督徒，这是可能的。我得知这一点不仅出于神的启示，也因为实际经历中确有佐证。

(12)弟兄们，"在这事上我大大地放胆。"(哥林多后书 7:4)若我为着你们和福音的缘故将我自己的愚妄在房顶上宣扬出来，"这不公之处，求你们饶恕我罢。"(哥林多后书 12:13)——所以，容让我坦率地说说我自己，就像说另外一个人一样。我甘愿更降卑，为使你们得升高，我甘愿更微贱，为使你们得荣耀。

(13)多年来，我一直都是走到这一步为止，在这里的很多人都可以作证。我勤勤勉勉远避一切罪恶，保持良心无过。爱惜光阴，善用时机，恩待众人，广行善事，团体与个人的恩典渠道都时常运用，认真实行；无论何时何处都竭力追求，谨言慎行。神能为我作证——我就是站在他面前——我做这一切都是出于真心：真心地打算侍奉主，真心地渴慕在凡事上行他旨意，讨他喜悦，他召我“打那美好的仗”，且要“持定永生”。然而，我自己的良心却在圣灵里向我指证，这段时间里我始终不过是“几乎就是”的基督徒。

二、如果有人问：“做一个完全的基督徒，除此之外到底还有什么更多的含义？”我的回答是：

(一) 1. 首先是爱神。因为神的话就是这么说的：“你要尽心、尽性、尽意、尽力、爱主你的神。”(马可福音 12:30)它是一种这样的爱：它要占据整个心灵，调集一切情感，它要充满灵魂的每一空间，它要最大限度地使用灵魂的各项才能。谁能如此爱主他的神，他的灵要不断地“以神他的救主为乐”。(路加福音 1:47)他的喜乐在于耶和华，他是他的主，他的一切，向着他“凡事谢恩”；(帖撒罗尼迦前书 5:18)他所有的渴慕都是向着神，为着记念他的名。他的心始终在呼求：“除你以外，在天上我有谁呢？除你以外，在地上我也没有所爱慕的。”(诗篇 73:25)的的确确，除神之外他还有何所求？不是世界，也不是世上的事物，因为“就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。”(加拉太书 6:14)他已经向“肉体的情欲，眼目的情欲并今生的骄傲”(约翰一书 2:16)钉死了。诚然，任何一种骄傲他都向它死了，因为“爱是不自夸”(哥林多前书 13:4)，而“住在爱里面的就是住在神里面，神也住在他里面。”(约翰一书 4:16)在他心目中，没有什么比这爱更重要了。

(二) 2. 做一个完全的基督徒必备的第二件事是爱邻舍。因为我们的主在下面这段话中如此说道：“要爱人如己。”(雅各书 2:8)若有人问：“谁是我的邻舍？”我们的回答是，世上的每一个人；每一个属乎那位赐灵给一切肉身的天父的孩子。我们无论如何都不可把我们的仇敌或神的仇敌以及他们各人的灵魂排除在外。每一个基督徒都要爱这些如同自己，是的，“正如基督爱我们。”(以弗所书 5:2)谁愿

意更完全地明白这是一种怎样的爱，可以想想圣徒保罗对这爱的描述。它是“恒久忍耐、又有恩慈”；它是“不嫉妒”；它是不匆忙急躁下论断；它是“不自夸”，而是让施爱者成为至卑者，成为众人的仆人。爱是“不做害羞的事”，而是“向什么样的人，我就做什么样的人”（哥林多前书 9:22）；他“不求自己的益处”，只求对别人有益，好让他们能得救。爱是“不轻易发怒”，爱能把怒气抛弃，发怒的人心里没有爱。爱“不计算人的恶，不喜欢不义；只喜欢真理；凡事包容；凡事相信；凡事盼望；凡事忍耐。”（哥林多前书 13:4—7）

3. 做一个完全的基督徒还意味着另一件事，这件事可以分别出来考虑，虽然它实际上与上述内容也分不开，这就是一切的根基：信心。神的整个启示中，对于这件事都有非常精妙的论述。“凡信……的，”主所爱的门徒说，“都是从神而生。”（约翰一书 5:1）“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。”（约翰福音 1:12）还有，“使我们胜了世界的，就是我们的信心。”（约翰一书 5:4）甚至我们的主自己也宣告说，“那信我的就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了。”（约翰福音 5:24）

4. 不过，但愿在此不要有人欺骗自己的灵魂。需要切切指出，信心若不能带出悔改、爱和各样善行，那就不是真正有生命的信心，相反，它是死亡和魔鬼的信心。因为即使魔鬼也相信基督由童女所生，相信他能行各样神迹、自称为神；相信他为我们的缘故，遭受最痛苦的死刑，为救我们脱离永死；相信他第三日复活，升入高天，坐在父的右边，到世界末了要再临世界，审判活人死人。这些信仰的总则魔鬼也信，它们也同样相信写在旧约、新约里的所有一切。可是，尽管有这样的信，它们仍旧是魔鬼；它们没有真实的基督徒信心，仍旧处在被咒诅的境地。

5. “正确的真实的基督徒信心是（我们自己的教会是这么说的），不仅相信《圣经》和我们信仰的总则是真实的，而且还要有一个确定的信心和把握，相信自己已经得蒙基督拯救，脱离了永远的沉沦。这是一个人所拥有的对神确定的信心和把握，相信借着基督所成之工，他已罪得赦免，与神和好，蒙神悦纳。随之而来的是一颗爱的心，乐意遵行神的命令。”

6. 那么,凡有这信心的,这信心能"洁净他的心"(借着住在人里面的神的大能),除净"骄傲、忿怒、欲望和一切的不义",除净"一切肉体和灵魂的污秽";能使心中充满那比死更坚强的爱,这爱既是向着神,也是向着整个人类;这爱能做神的工,喜悦为众人倾尽自己,以此为荣;这爱能欢欢喜喜忍受基督所受的耻辱:被讥讽,被藐视,被众人恨恶,不仅如此,这爱还能忍受神的智慧所容许的,世人或鬼魔的邪恶加诸于身的任何痛苦——凡拥有这样在爱中行事的信心,这个人就不只"几乎就是",而是"完全是"一个基督徒了。

7. 可是,谁是这些事活的见证人呢? 我劝你们,弟兄们,在这位神面前——在他面前,"阴间和灭亡尚不得遮掩,何况世人的心呢。"(箴言 15:11)——你们每个人都要问自己的内心,"我是那号人吗? 迄今为止,我是不是在行公义、怜悯、真理,正如外邦人正直的原则所要求的那样? 果真如此,我是否拥有的是一个基督徒的外在形象? 敬虔的外表? 我是否禁戒罪恶——神的话中明言禁止的一律不做? 是否凡你手所当行的善都尽力去行? 是否随时随刻对神的一切律令都庄严对待? 是否行这一切事时都有一个真诚的意愿,真诚的心志,要在凡事上讨神的喜悦?"

8. 你们中难道不是有很多人意识到,你们还从未达到这一步,连"几乎就是"的基督徒都从未成为过;你们还未达到外邦人的正直水准;至少,还未拥有基督徒敬虔的外表? ——更不用说神已看到你们心里的真诚,看到一个要凡事讨他喜欢的真实的意愿。你们从来没有想过要将自己的一言一行,工作、学习、娱乐奉献给他,为着荣耀他。你们从来没有打算,也没有盼望过所行的一切要"奉主耶稣的名"而行,要将它作为"借着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭"(彼得前书 2:5)。

9. 然而,就算你们已经这么做了,好的打算、好的愿望就能让你成为基督徒么? 断乎不能,除非它们带出好的果效。有人说:"地狱是由好心好意铺成的。"一个最大的问题仍然存在:神的爱是否浇灌在你心里? 你能否呼求说,"我的神,我的一切"? 你是否除他之外别无所求? 是否以神为乐? 他是否成为你的荣耀、喜乐,你最高的喜乐? 这个命令是否写在你的心上:"爱神的也当爱弟兄。"(约翰一书 4:21)你是否

爱邻舍如同自己？你是否爱每一个人，甚至你的敌人，神的敌人，如同自己的灵魂，如同基督爱你？是的，你是否相信基督爱你，将他自己给了你？你对他的宝血有信心吗？你是否相信神的羔羊已经除去了你的罪，将它如同一块石头抛进了深海？他已抹去了与你作对的一切字句，将它挪去，钉在他的十字架上？你是否切实借着他的血得蒙救赎，乃至罪得赦免？圣灵是否与你的灵同证你是神的孩子？

10. 神，我们主耶稣基督的父如今站在我们中间，他知道，若有哪个人不带着这种信心、这种爱而死，倒不如他从未生出来还好。醒来吧，你们这沉睡的人，来求告你的神，趁他可找寻的日子呼求他。但愿他不停歇，直到让他的“恩慈在你面前经过”(出埃及记 33:19)，直到他对你宣告主的名：“耶和华，耶和华，是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶。”(出埃及记 34:6)但愿没有人会用虚空的话来说服你，使你未得这至高呼召的奖赏而能心安理得。你当日夜向他呼求，呼求这位“在我们还软弱的时候，就按所定的日期为罪人死”的神(罗马书 5:6)，直到你知道自己已经相信了他，能够说：“我的主，我的神！”记住，要“常常祷告，不可灰心”(路加福音 18:1)，直到你也能向天举手，向这位活到永永远远者宣告，“主啊，你是无所不知的，你知道我爱你。”(约翰福音 21:17)

11. 但愿我们每个人都能如此经历何为“完全是”而非仅仅“几乎就是”的基督徒；经历靠神恩典，藉基督的救赎白白称义；明白我们是因耶稣基督与神和好；在盼望神的荣耀中满心喜乐，让神的爱借着所赐给我们的圣灵丰丰富富浇灌在我们心里。

思考题

1. 这篇讲章是抨击“形式上”或“名义上”宗教的得力之作。列出卫斯理批驳中的主要观点。
2. 卫斯理在这篇讲章中采用怎样的“声音”或“语气”？注意本篇语言与当时时兴的曲折晦涩的文风相比是多么直截了当。
3. 你觉得他的大学听众会对这一悔改与灵性复兴的呼吁做出怎样的反应？

第65章 查尔斯·卫斯理

查尔斯·卫斯理[①] 出生于林肯郡的埃普沃思,是撒母耳和苏珊娜·卫斯理的幼子。他先是在威斯敏斯特学习受教,1726 年起在牛津的基督教会继续学业,成为这里的圣洁会或曰牛津"循道宗"的首创者之一,这个小型的基督徒团体包括卫斯理弟兄,乔治·怀特菲尔德和本杰明·英哥姆(Bejamin Ingham)等人。卫斯理于 1735 年被按立为牧师,并到美洲新殖民地佐治亚当过一小段时间的宣教士。这段经历并不愉快,他从中痛切体会到那时仍然信奉的传统英国国教的种种弊端。1738 年 5 月,就在约翰·卫斯理那有名的阿尔德斯门经历前几天,查尔斯·卫斯理在伦敦获得了悔改归信的经历。他写道,现在他感到自己已经"与神和好,且因盼望那爱的基督满心喜乐"。

此后,卫斯理在伊斯灵顿(Islington)的圣马利大教堂当副牧师,不过不久就离开,和他哥哥约翰一道去开辟野外布道事业。二十多年来,查尔斯·卫斯理一直是那场福音大复兴运动的中坚人物之一。他频繁走访英格兰、威尔士和爱尔兰,屡遭批评和攻击,对手常是与他同行的神职人员。

查尔斯·卫斯理留给基督教文学的最大遗产是圣诗,这一点毋庸置疑。它们被公认为圣诗之最,其中有许多是查尔斯从一个聚会点旅行到另一个聚会点时在马背上写成。他写就的 9000 首圣诗中大部分已失传,其余的都成经典之作,至今仍在传唱。在大众化英语圣诗这一文学体裁上,卫斯理可视为一名先驱者。这类诗歌常含有对

① 查尔斯·卫斯理(Charles Wesley, 1707—1788 年):圣诗作家、布道家;主要作品:约 9000 首圣诗,其中不少失传。

世俗诗体的借鉴。比如，我们下面要看的卫斯理最著名的一首圣诗就是这样开头的：

Love divine, all loves excelling
神圣之爱，远超众爱

这行诗句与英国诗人兼剧作家约翰·德莱顿（John Dryden, 1631—1700 年）的一首名为《维纳斯之歌》的早年作品有着惊人的相似，该诗的开头是这样的：

Fairest Isle, all Isles excelling
至美之屿，远超众屿

鉴于圣诗作为一文学体裁的重要性，在此收录若干查尔斯·卫斯理的作品是很有必要的。

选文一：神圣之爱

《神圣之爱》写于 1747 年，不久便被树为经典。为便于领会文本，在此将它以现代英语的拼字法形式再现给读者。

1

神圣之爱，远超众爱，
天上之乐临地上；
竟来住我卑微胸怀，
作我相信的恩赏。
恩主，你是所有怜悯，
你爱纯洁广无垠；
眷顾我们，带来救恩，
进入每一颤栗心。

2

大能的主，前来拯救，

赐我生命何丰盛；
瞬间回转，永不离走，
永远住在你殿中。
我要时常颂赞你名，
照你喜悦侍奉你；
不住祷告不住颂称，
夸耀你爱永无已。

3

哦主，向我吹你爱的灵，
吹进烦扰的心里；
使我有分你的丰盛，
享受应许的安息。
从我除去罪的偏嗜，
创始至终你划筹；
信心之终，如信之始，
释放我心得自由。

4

求你完成你的新造，
使我纯洁无瑕疵；
你大救恩我全享到，
得以和你全相似。
更新变化荣上加荣，
直到满有你身量。
冠冕放在你脚前，
称奇你爱永颂扬。

（摘自《圣徒诗歌》第 18 首，美国见证出版社，1984，略有改动）

思考题

1. 卫斯理列举哪些理由说明神的爱超绝无比？他是否言之有据？
2. 成圣是早期卫斯理宗一重要主题，它十分强调个人的生命更新和改变。这首圣诗从哪些方面可看出这一旨趣所在？
3. 这首圣诗的最后一节是对基督徒盼望的有力表达。请读《圣经》中下面这段经文："那二十四位长老，就俯伏在坐宝座的面前，敬拜那活到永永远远的，又把他们的冠冕放在宝座前，说，我们的主，我们的神，你是配得荣耀尊贵权柄的；因为你创造了万物，并且万物是因你的旨意被创造而有的。"（启示录 4:10—11）本段经文中的意象是如何糅进这节圣诗中的？

选文二：白白的恩典

这首圣诗写于 1739 年，卫斯理经历悔改归信后不久，可视为他对神的拯救之爱和大能的崇高礼赞，全诗意境丰富。伯纳德·曼宁（Bernard L. Maning）在对卫斯理圣诗进行的一项重要研究中说道："卫斯理把这三种旋律——教义、经历和神秘主义——全融合进如此朴素又如此平顺的诗文中，使平民百姓对它既明白通晓，又学以致用。"该文本将这三个要素结合得十分出色。使这首富含神学思想的圣诗成为一个经典范例，也说明圣诗在教导神学与哺育灵性方面的双重价值。

在此，以原本字样重现该诗，它与我们所见到的该作在第一版中出现的形式一模一样，目的是让读者领略自该作发表以来英语语言发生了多少变化。第一版还多了一节（第 5 节），后来的版本都删去了；现在这个版本将其保留，因为它能带出卫斯理思想中很强的个人体验色彩。

1

何能如此——我竟也能
得着救主宝血权益！

他死为谁？为我？我曾
使他受苦，致他死地！
惊人大爱，何能如此！
何等救主，竟为我死！

2

超绝奥秘！不朽者亡！
谁能测此奇妙神意？
首生撒拉弗徒然欲想
测探圣爱深至何极。
超绝怜悯！全地爱敬；
天使无需再询究竟。

3

他离父神宝座荣耀，
白白恩典何足丰沛；
除爱之外一切皆抛，
来救无望亚当族类；
全因恩怜无限长阔，
基督我神亲来寻我。

4

困苦心灵被囚多年，
黑暗罪性辖制奴仆；
你眼射出复活光线，
醒来光耀满我牢狱；
我链脱落我心释放，
欢然跳跃随你前往。

5

内在微声依然可闻，

向我低诉众罪得恕，
宝血涂抹依然亲近，
平息天庭仇怨忿怒；
他负重伤我享生命，
我的救主住我心灵。

6

再无审判使我惊恐，
耶稣一切都是属我；
因我元首我享永生，
圣洁公义为我穿着；
坦然来到父宝座前，
靠我救主来领冠冕。

（部分译文参考《圣徒诗歌》179 首）

思　考　题

1. 请再读曼宁在本文介言中的那句话。你能否指明这首圣诗在教义、个人体验与神秘主义这三方面的内容？
2. 这首圣诗有哪些罪与救赎的意象？特别注意第 4 节，该节对这一意象的表现尤为丰富。
3. 该诗思想层层递进，贯穿全诗。你如何描述这一进程？对于该诗的主题内容，作者的心态如何随着全诗的进展而发生变化？
4. 卫斯理悔改归信后曾在日记中写下这句话："我知我已与神和好，且因盼望那爱的基督满心喜乐。"鉴于这首圣诗写于卫斯理归信后不久，你是否认为该诗可能带有自传性质？这条日记的主题是否也体现在这首诗中？

第66章　约翰·牛顿

约翰·牛顿① 是欧尼尔圣诗的主要作者，他最为后人铭记的贡献也在于此。从早年起，他就与海结下不解之缘。到了十一岁，父亲便开始向他灌输一些在海上闯荡的谋生手段。七年之后，约翰·牛顿被强征入伍，到皇家海军服役，不久便离队逃跑，上了一条贩卖奴隶的船。虽然有充足的证据表明牛顿并不喜欢贩奴行为，而且对那些被他运往美洲的奴隶深表同情，但他还是续守旧业，并自己拥有一艘贩奴船，是该船船长。

1748 年，牛顿经历了信仰上的悔改得救，这使他充分认识到自己的所作所为缺乏人道，于是离弃贩奴船船长的生活，到利物浦港安心做一名“海潮检测员”。1764 年，他被按立为英国圣公会司铎，服侍区域在欧尼尔村；同年，发表《真人真事》一文，详述他率领一艘贩奴船的经历。1779 年，他同威廉·柯珀(William Cowper)合作出版《欧尼尔圣诗》(*Olney Hymns*)，至今读来仍新鲜感人，质朴真切。我们在下文中将具体讨论这部作品。

选文：欧尼尔圣诗

在《欧尼尔圣诗》前言中，牛顿开宗明义对读者讲明圣诗的写作宗旨：

---

① 约翰·牛顿(John Newton, 1725—1807 年)：福音圣诗作家；主要作品：《你的荣美，实难述尽》，《耶稣之名，何等甘甜》。

盼望能为真诚的基督徒坚固信心，增添安慰，这是这项事业的首要目的，但不是惟一目的：我同样也盼望它成为一种纪念，永远铭记一段亲密无间、备受珍爱的友情。

他在这里所说的友情即他与威廉·柯珀的情谊。牛顿对他自己的写作质量从来没有完全满意过，我们会发现他经常责怪自己用词不当。不过仍然可以清楚看出，他希望自己的文风能受到广大基督徒的欢迎，能跨越越来越激烈的宗派之争，如同跨越由来更久的阶级障碍、教育背景障碍。

若我侍奉的主乐意施恩，赐我一份平庸的才能，使我能胜任此职，不用装扮成高瞻远瞩之人的模样，能对群羊中那些软弱的、贫穷的起到一点作用，那么我就心满意足了……这些圣诗绝大部分是我个人经历的总结和表达，但愿它们与各宗派所有基督徒的观点都能吻合。

牛顿很清楚，进行这项工作，虽然有不少主题和表现手法可能会吸引旨趣更高深的读者，但他都必须加以避开。因为他很清楚自己的诗作：

若目的是为公众礼拜之用，为平民百姓之用，那么它们必须是圣诗而不是颂歌。明白易懂，简洁朴素，朗朗上口，这些才是首先要注意的重点；至于诗歌的意象和色彩，若要采用的话，绝不滥施滥用，一定要一再推敲。

在某种意义上，牛顿几乎是请求他的读者们不要将他的作品视为文学。可是，由于它们在文学上、文化上的巨大影响力，几乎无法想像任何一本基督教文学选集可将它们剔除在外。

《欧尼尔圣诗》分为三卷本，兹列如下：

1. 关于经文选段；
2. 关于应景主题；
3. 关于灵性生活的起始、长进、更新和慰藉。

下面，我们从这些圣诗中选取几首有代表性的进行探讨。

1. 与神同行——创世记 5:24

愿更与神亲密同行，
心境安静属天；
愿光明照我途径，
直到羔羊身边！

初次见主，我的安舒
现今是在何方？
初识耶稣和他说话
那份喜乐何往？

从前我享何等交通，
回忆仍是甘甜！
现今留下痛苦虚空，
无何可以充填。

回来，圣鸽！求你即回，
甘甜、安息使者！
我恨罪恶使你心悲，
使你离我若舍，
任何偶像，我所认识，
哪怕为我最爱，
帮我扯它离你宝座，
惟独向你敬拜。

我是如此与神同行
心境安静、属天；
更纯明光照我途径，
直到羔羊身边。

（摘自《圣徒诗歌》262 首，略有改动）

2. 有一血泉——撒迦利亚书 13:1

有一血泉，血流盈满，
流自以马内利；
罪人只要投身此泉，
立去全人罪迹。

当日一盗，临终欢饮，
因见此泉效能；
我罪可憎，不比他轻，
在此也都洗净。

被杀羔羊，你的宝血
永不丧失能力；
被赎教会，洗得清洁，
永远与罪隔离。

借着信心，我见此泉
从你伤痕流出；
救赎的爱，成我诗篇，
一生铭刻肺腑。

当我离世，安卧墓中，
拙口寂静无声；
我将用那更美歌颂，
赞你救赎大能。

主，我相信，你已预备
一个金琴佳美；
只是我是这样不配，
因此白白赐给。

神圣能力调弦定音，
弹出高贵乐声；

无穷年日，父耳所听，
惟独羔羊的名。

（摘自《圣徒诗歌》90首）

3．神的奥秘

神用奥秘方式行动，
成就他的奇迹；
他在沧海印下脚踪，
风暴之上奔驰。

深不可测，他的蕴藏，
巧妙从无败笔；
隐藏他的智慧设想，
行他至尊旨意。

畏怯圣徒从此放心！
你们所怕厚云
现在满载神的怜悯，
即降福雨无穷！

无常感觉勿论主爱，
惟要信他恩典；
他的笑脸常是藏在
严厉天命后面。

他的计划逐渐成熟，
正沿时日推展；
苞虽难免生涩带苦，
花却必定芳甘。

盲目不信必致过错，
审度必定徒劳；

惟神自己释疑解惑，
他使一切明了。

（摘自《圣徒诗歌》477首，略有改动）

4. 黑奴之怨

背井离乡，割舍家中一切欢愉，
非洲的海岸边留下一片凄凉；
要去增添异邦人的财富，
承载它的却是惊涛骇浪。
英国人把我买来又卖走，
我的身价是薄金几块；
但是，尽管它们把奴隶编售，
心灵却永远不能被出卖。

思想的自由一如既往，
我问，英国有什么权利
把我的欢乐割让，
将我折磨，逼我劳役？
卷曲的头发黑色的肌肤
不能剥夺天赋的人权；
肤色可以不同，然而爱的情愫
同样驻于白人和黑人的心间。

为什么创造一切的自然
造出那种植物让我们劬劳？
要用叹息吹拂，用眼泪浇灌，
用我们的汗水做土壤的肥料。
想想吧，你们这铁石心肠的主人，
斜倚在你们的欢闹的桌旁，
想想有多少脊背刺痛难忍，
为让你们的甘蔗出产甜浆。

是否，是否如你们时常所说，
有一位圣者在高天掌权？
是否，将我们买卖是受他嘱托，
是他从天上宝座发出圣言？
问问他，是否那打结的鞭子，
火柴，鲜血淋漓的拇指夹，
都是天道鼓励的方式，
叫你们用它做天意的代理，奉行无差？

听哪！他回应了！——肆虐的龙卷风乍起，
远处的海面铺满船只的残骸；
城镇、种植园、草场一片狼藉，
这就是他发令的声势量带。
他既预见他的非洲子嗣
将经受怎样的磨折困苦，
便早已将他们暴君的居处圈定限制，
在这里用他的旋风做出回答——"不。"

我们的鲜血在非洲白流，
而后枷锁又套上我们的颈项；
我们把痛苦一一尝受，
在你们的叱骂声中横渡大洋；
我们的苦难来自你们
将我们带往人格骤降的市集，
一切只得逆来顺受，只剩这份
教导，来自支离破碎的心底。

别再把我们的人民当畜牲对待，
总有某种理由让你们看到
在我们种族的肤色之外
还有更有力更高贵的东西你们不敢小瞧。
黄金的奴隶们，你们的交易龌龊不堪，

一切鼓吹的权势都因此败坏尽净，
在傲慢地质问我们之前，
先证明你们禀有人类的性情。

思 考 题

1. 这四首圣诗分别反映了牛顿心中所关注的四个不同方面。分别指出每首圣诗的主题。
2. “羔羊”这一意象对牛顿有十分重要的意义，这几首圣诗中有一首对它进行了清楚的阐发，指出是哪一首，这个意象有什么含义？请阅读《圣经》上的这段经文，具体论述牛顿诗中的这一意象如何在其中得到进一步说明？“众天使都站在宝座和众长老并四活物的周围，在宝座前，面伏于地，敬拜神，说，阿们；颂赞、荣耀、智慧、感谢、尊贵、权柄、大力、都归与我们的神，直到永永远远。阿们。长老中有一位问我说，这些穿白衣的是谁，是从哪里来的。我对他说，我主，你知道；他向我说，这些人是从大患难中出来的，曾用羔羊的血，把衣裳洗白净了。所以他们在神宝座前，昼夜在他殿中侍奉他；坐宝座的要用帐幕覆庇他们。他们不再饥，不再渴；日头和炎热，也必不伤害他们；因为宝座中的羔羊必牧养他们，领他们到生命水的泉源；神也必擦去他们一切的眼泪。”（启示录7:11—17）
3. 思考以“有一血泉，血流盈满”为开头的这首圣诗的第一节。上一题讨论的意象如何用于阐述这一节的内容？从何种意义上说这血能除去罪的污迹？
4. 牛顿的既往身世如何体现在第四首圣诗中？对此他有哪些反应？

第67章 威廉·佩利

威廉·佩利[①] 是公认的对"基督教求证"运动影响最大的人物之一,这一运动对维多利亚时期文学起过重要作用。佩利受教于剑桥基督学院,毕业后继续在该院担任院士,后离开学术界,到英国圣公会任职,曾两度在英国西北部坎布里亚郡居要职,第一次任马斯格雷夫(Musgrave)的教区牧师(1776年),第二次任卡莱尔(Carlisle)的会吏总(1782年)。

佩利写了许多在哲学与基督教方面颇有影响的著作。1794年所著的《论基督教的证据》(*A View of the Evidences of Christianity*)直到20世纪前都是剑桥大学的必读书目。在生物学方面最具影响的贡献是他的一本初版于1802年的书,《自然神学:或,从自然样态求证神的存在与属性》。在这本书中,佩利对自然神学的方方面面展开论述,特别提到他相信神的本性可以借着他的造化,即自然界得以认识。他阐发了科学哲学上最有名的一个比喻——钟表匠的比喻,此后不断为人引用,甚至包括那些对他的学说抨击最猛烈的人。例如,理查德·达金(Richard Darkin)的名著《盲目的钟表制作者》就受到佩利的影响。对佩利而言,自然界就像一只钟表——证据表明它是既有设计又有目的的一个构造物。

我们检测钟表的时候,会看到……它的诸多部件如何构造、如何组装都有一个目的,也就是,它们如何构成,如何调整,都是为了能产

① 威廉·佩利(William Paley, 1743—1805年):圣公会牧师,作家;主要作品:《论基督教的证据》(1794),《自然神学》(1802)。

生运动，而这种运动如何调节又是为了能指明每天的时辰；只要各个部件的形状与它们该有的样子不同，或者安装的方式、次序与原本的样子有出入，那么这个装置要么不会产生任何运动，要么就没有一种运动能符合它现在所施的这种用途……由此得出的推论在我们看来是无可避免的：这钟表必定有一个制作者——必定在某一时间、某一地点存在一位或几位能工巧匠按着我们所看到的它的实际用途将它制作出来，它的构造是他所能了解的，它的用途是他所设计的。

生命有机体，佩利说道，比钟表要复杂得多，"复杂到超越任何计算的可能"。如何用别的方法解释动植物那时常令人诧异不已的适应性呢？只有一个可能：它们是由一位智慧的设计者创造的，正如一只钟表只能是由一位智慧的钟表匠造出来一样。

查尔斯·达尔文起初也为这些观点所吸引，他在《自传》中有这样一段话："要通过文科学士考试，还需要熟悉佩利的《论基督教的证据》和《道德哲学》……该书的逻辑——还要加上一本《自然哲学》——它们的逻辑给我带来的快乐不亚于欧几里德。当时虽没有试图死记硬背这些作品，但也都认真研读了。后来觉得，现在也仍然相信，这是学业课程中惟一对我的思想教育作用最小的内容。当时我并未费心去琢磨佩利那些预设前提，只是盲目相信；吸引我，让我信服的是他那长长的论证思路。"

佩利最有名的著作恰是最少独创性的。他的两部为基督信仰的证据基础做辩护的论著完全都是引申别人的作品，比如他引用的早期著作有约翰·雷(John Ray)的《从创造之工看神的智慧》(1691 年)和《物理—神学三论》(1692 年)。尽管如此，佩利行文上的明晰晓畅和组织论点上的驾轻就熟使他自成风格。作为一个散文家和对维多利亚时期英语文学颇具影响的人物，佩利理当属于这个集子中的一员。

选文：论基督教的证据

以下选文取自佩利为基督教信仰的证据所[illegible]要论辩。《论基督教的证据》出版于 1794 年，此间佩利[illegible]来[illegible]的会[illegible]

总。该作对基督教在知性上是否有据可依做出正面肯定，并对各种反对观点提出驳斥。在下面拟讨论的选段中，佩利针对的是人们对基督信仰所持的一个带有普遍性的重大异议——即，人类历史上有那么多人没有得到基督的启示，这一事实必定会对基督教的普适性和有效性提出质疑。选文对这一问题的论证优美清晰，明白易懂。

第六章

关于“对基督教的认识和接受缺乏普遍性，基督教的证据缺乏高度明晰性”之论断

说到真正从神来的启示，有人说它的证据历世历代以来都是尽人皆知、有目共睹的。人类群体中没有哪一部分会对它一无所知，有悟性的人没有哪一个会不为之信服。

奉行基督教的人并没有声称他们信仰的证据拥有上述这些特质。他们不否认，向世人传讲那天上更高的保障，让所传讲的内容产生更有力更广泛的影响，这些可想而知都是神圣大能触手可及的事。据我们所知，神能够造出这样的人，使他们或对信仰之道有直觉的感知；或身在此世，也能与彼岸世界进行交流；或亲眼目睹个别同类未经过死，便在清楚的意识中被接升天。神能够对各人的感官显现个别的神迹，也能成就一桩持久的神迹，能让神迹在各个不同的年代、不同国家发生。诸如此类，还有许多别的方式，只要我们纵情想像所能想到的，据我们的判断，它们无不切实可行。

因此，问题不在于基督教是否拥有最可信的证据，而在于不具备更多的证据是否就能成为拒绝这一信仰的充足理由？

对于一项断言是出于神意安排的职事，如果有人对它是否是从神而来的产生疑问，最好的判断方法看来就是将它与另外一些已确认是出于同一启示，同一种力量的职事进行比较。若这份职事在进行过程中除了其他职事也免不了的那些欠缺外并没有别的不足之处，那么这些所谓的缺憾就不能构成我们名正言顺的理由去轻忽为它的真实性作证的那些事实——若这些证据在其他情况下都应予以相信的话。

在整个自然界中——神是它的创造者——我们看到的是一套仁爱的体系:我们很少或从来看不出它是一套乐观的体系。我的意思是,若允许我们随意想像,我们不难设想出一个比眼前所看到的更完美、更无可非议的世界。雨水从天而降,都说这是造物主设计中的一部分,为生存在地上的动植物提供生命之需;可是雨水的供应是多么的不均衡,多么没规律,有多少落到了海里,一无用处!最需要雨水的地方,雨水又是多么缺乏!多少片的大陆因为雨水稀少成为漫漫荒漠!极端的例子不提,又有多少住人的国土不是饱受雨水不足或降雨延迟之苦!我们可以想像——若我们就是以想像为业的话——这一切该怎样重新调整。我们会想像雨水总是在该降的时候降在该降的地方,不偏不倚,适时而至,处处水源充足,分配得当;大地之表没有一块田地为干旱炙烤,甚至没有一棵植物因缺水而逐渐枯干。可是真实情形与想像中情形的差别,或者前者在同后者比较中似乎表现出的低劣之处,这些难道就让我们有权断言说如今的大气安排不是出于造物主的创造或设计吗?就能取消我们从神的仁慈供养这一公认事实中得出的推论吗?就能阻止我们对神圣设计的景仰吗?我们从天降雨水这一单独事例中得出的看法也适用于自然界的大部分现象,这一切引出的真正的结论是:去探究造物主或许怎么做,可能怎么做,或者,有时甚至不揣冒昧地说,本来该怎么做,抑或在假设的情况下将会怎么做,并把命题建立在这类与事实证据相违的探究上,这样的做法是毫无正当理由的。这种推理方式在自然历史中不适用,在自然宗教中不适用,因而也不可能稳妥地应用于启示的领域。在某些对神圣属性进行玄想的先在观念上它或许有一定基础,但在经验或类比上它却毫无根基。自然之工的一般特点是,一方面具有设计与效果上的完善,另一方面又可能遭遇困难,遭遇障碍;若这种障碍是许可的,它们便是来自自然之工在达成目的的过程中显现出来的不尽完全、不够确定的地方。基督教也带有这样的特征。自然之事与神启之事真正的类似之处在于:它们各带有明显的原创痕迹,同时又表现出无规律性和有所欠缺。也许存在于这两者之中的真实的体系依然是一套严密乐观的体系,但我坚决主张,关于这一点的证据对我们是隐藏的,我们不应指望在启示中看到那在任何事

物中都很难看到的东西；我们应当满足于我们所能断定的那份仁爱；至于乐观，这是我们不能断定的，它不该成为我们寻找的目标。我们能判断何为仁爱，因为它根据的是我们的经验之果，以及我们亲眼所见的行事方法与行事结果之间的关系。我们无从判断何为乐观，因为它必须包括将试验之事与未经试验之事进行比较，将看到的结局与想像的结局进行比较，其中有许多东西我们极有可能一无所知，至于其他，我们也无可奉告。

若把基督教与自然宗教的现状与发展进行比较，反对者的论点在这一点上也仍然一无所获。我记得曾听到一位不信者说过，如果神会赐人启示，他会把它写在天空中。自然宗教的真理是写在天空的吗？抑或是用人人都懂的语言写的？大部分有用的技艺，大多数人类生活必需的学科都是这样传授的吗？奥塔海特人(Otaheitean)或爱斯基摩人对基督教一无所知，他对自然神论与道德论的要理就明白得更多吗？这些尽管他不知道，却并非不真实、不重要或不确定的东西。造物主的存在留待人们从观察中去总结，这种观察却并非每人都为，甚或并非每人都可为。这样是否就可以说神不存在，因为假若他存在，他会让我们看到他，或用凭据显现给人类看(就如在我们看来符合神本性的那些凭据)，让漫不经心的人轻忽不得，让心怀成见的人抵挡不了？

若将基督教视为一种天意安排的手段，用来改良人类社会，其发展与传播亦与其他改善人类生活的事业相仿。在宗教上，其多样性并不比知识、自由、政府、法律这些方面来得大，其进展也不比后者来得慢。造物主对自然界的轻轻点拨并非全无痕迹。犹太教就产生过深远而持久的影响，基督教亦然。它使世界易于改良，它使事物行之有序。若说它要成为世界性信仰，这绝非不可能；只要它一统天下的时间远远超过它局部影响的时间，世界就会在这个阶段继续存在。

论到基督教时，若我们说它一定是真的，因为它于人类有益，这样或许过于偏颇；但是若说它一定是假的，因为它不如我们想像的有效验，这当然又是走另一极端。关于它的真伪问题要用它固有的证据来验证，而不应依赖于这类争论的任何一方。巴特勒主教曾正确指出："证据取决于我们对特定情况下的人类行为形成的判断，这些

特定情况我们或许有所了解;异议则建立在对造物主行为的推想上,二者有何关联我们则不甚了了。"

反对我们的人提出这样的要求:说某事是出于神启必须要有强有力的证据。可是这证据有什么实际效用我们其实难以预料;至少必须说,我们对此毫无经历。也很可能确会有一些前因后果伴随这份天命而来,但它们似乎与从神而来的启示并不相称。其中之一是,一个无可辩驳的证明反而会过于限制自由意志力,达不到试验、验证的目的;会使人无需操练仁爱、端庄、谦卑与探求精神,无需让情感、喜好或成见降服于道德依据与可信真理之下;也无需像从前那样渴慕学习、顺服神的旨意,而这种渴慕或许才是对公正原则的真正试验,它能使人小心谨慎,满怀敬畏地关注每一个关于神旨意的可信的暗示,并让眼前的利益、享乐听命于每一个合乎理性的讨神喜悦的期盼。"对于人的道德试验或许就在于他们是否愿意让公正的思想来引导自己;此后,是否愿意按照现实的要求、依照已经具备的证据行事。这一点,我们从经历中发现,正是我们在这肉身的地位上时常会碰到的试炼。"

上面所说的这几种情形都把内在的证据这一点排除在外了;而它或许应该在求证每一种启示中占有相当分量,因为这类证据跟知识、爱和德行的操练直接相关,而且寻求这种证据的人越具备上述品质,这内在的证据也越发向他显明。基督徒中的品行高尚之士会因《圣经》本身留在他们脑海中的印象而深受感染,他们的信心也借此印象大为增强,这或许是信仰本欲产生的一种作用;将之应用于任何事务,事实都是如此(因为我在此不想擅自介绍那有关恩典或援助的基督教教义,或者说是对基督徒的应许,即"人若立志遵着他的旨意行,就必晓得这教训或是出于神。")我要说的是,如果一个人的行为,或者他为这种行为付出的努力能真诚地按照他所相信的,也就是能符合他在自然与启示宗教中亲自观察到的那些未经验证但确实可信之事的正当结果——或者你乐意称它为可能之事的正当结果;符合对事物结局所做的理性判断,尤其是符合那些感恩与奉献原则产生的应有影响——对健全的心智而言,这种感恩与奉献之情能萌发于对自然胜景的瞥视之间——这样的人的确很少会在信心的道路上裹

足不前。这一切或许也正是出于神的定意。

另一方面，是不是可以说无可辩驳的证据反而会使所有特征、所有神的安排变得混淆不清，会破坏而不是襄助神圣引导的真正目的？因为它的目的并不是要靠一种与机械约束相差无几的外力来强制产生顺服（这种顺服是规定，不是美德，几乎无异于非生命物体遵循强加于其性能之上的定律），而是视人类本身状况以其乐于接受的方式施以道义力量；当这种力量达到人身上时，它带着如此强大的光，如此单纯的目的，又能如此恰如其分地为人心吸纳，以致它们能造成什么影响全赖接受者本身了。“借眼见、感觉的渠道去管制有理性有自由意志的人，这是不合宜的。若天堂与地狱敞开在眼前，就是最纵情声色的无赖之徒也不觉得避免犯罪是件难事，更无需为此感恩。那种灵界的异象和结局是我们到父那里后的光景。”这段话虽然表达比较粗略，却不乏真知灼见。我们（人类种族）居然是宇宙中的最高级存在，被赋予生命的自然界居然从最低等的爬行动物一直攀升到我们这一级，然后突然在这儿停下来，几乎没有什么比这更缺乏依据，更无法验证了。若在我们之上还有更高级的理性智慧存在，或许更明晰的灵界证明就握在他们手中。而这或许就是我们与他们的区别之一，是我们自己今后要达到的目标。

可是，是不是可以再问一句，若把将来完美的存在状况一展无余，这是否能与世事民生和人间事物的功成名就兼容并蓄？不难预料这一来世印象对人的影响可能会失之过度。它可能会紧紧抓住人心，使人除此之外别无所思，以致无暇顾及人在其多重身份中当有的关注、当尽的职责，世间的福利乃至日常的供需都一概置之度外，其结果是对现世的工作没有了足够的动力。关于第一批基督徒，我们读到这样的记载：“信的人都在一处、凡物公用；并且卖了田产家业、照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切的在殿里、且在家中擘饼、存着欢喜诚实的心用饭、赞美神、得众民的喜爱。主将得救的人、天天加给他们。”（使徒行传 2:44—47）这在当时极其自然，神迹奇事的超然证据来得如此迅猛，人类感官备受冲击，上述事实因此完全在意料之中。但是，我相当怀疑，若这种心态成为普遍现象，抑或长此以往，人间的事业是否还能继续。社会生活所需的必要技

艺将很难得到培养;犁锄和织机将尘封不动;农业、手工业、贸易、航海即使会进行的话,我想也不可能兴旺发达。人们会沉迷醉心于幽思玄想、禁欲苦行的人生,对商业生活、有用的实业皆不予理会。我们看到圣保罗也认为有必要不时提醒他带领归信的信徒们要从事正常的劳动,尽当尽的家庭职责;还以身作则,教导他们学习在世上的职业中如何安心尽职。

按照宗教在当今的提倡方式,人类群体中有一大部分人已经能够通过基督教的渠道来寻找和实践他们的救恩。这样的人在各个时代都有,他们很多是被引导走上这条路的,但他们并没有阻碍世上的繁荣,也没有中断人间事务的常规进程。

思 考 题

1. 佩利觉得他在这段论述中真正要解决的问题是什么?用你的话来概括。
2. 佩利为什么认为他所说的"自然宗教"并无优于基督教的重大长处?
3. 佩利对他所称的"有理性、有自由意志的人"的讨论有什么意义?
4. 请读佩利这段论证的结束句。这是对他通篇论点的恰当总结吗?这句结语可能给读者留下什么印象?
5. 你觉得对一个善于批评的读者来说,佩利在这一章中的总体论证思路有多大说服力?

第68章 威廉·布莱克

威廉·布莱克[1] 1757年生于伦敦，他父母詹姆斯·布莱克(James Blake)和凯瑟琳·赫密堤吉(Catherine Hermitage)育有七子。布莱克十岁始入亨利·帕(Henry Par)绘画学校，该校位于伦敦中部的斯特兰大街。当布莱克学得一手专业雕刻师必备的娴熟技艺后，便于1771年开始为古文物协会雕刻家詹姆斯·巴西尔(James Basire)工作，专事绘画威斯敏斯特教堂的一些纪念性物像。1782年，布莱克与凯瑟琳·布切尔结为连理，并开始了自己的雕刻业务。从1788年起，布莱克的大部分作品都由惟一神派出版商约瑟夫·约翰逊发行，他也是作家威廉·华兹华斯和汤姆·潘恩的出版商。

整个18世纪80年代，布莱克一直在尝试各种各样的诗歌形式，力图寻找到一种渠道能将他的诗歌用触目惊心的形式表现出来。他最终得以在视象与语言这两方面一展其艺术天赋。《塞尔书》(*The Book of Thel*, 1789年)使用了所谓布莱克"极可恶"的印制方式。该作让插图与诗文彼此交融，力图体现诗歌在本质上诗画一体的概念。布莱克的插图——尤其是他的《亘古常在者》——至少与他的诗歌齐名，二者皆显示了他在艺术追求上高度的想像力。布莱克发现弥尔顿的诗作特别能激发灵感，并为《失乐园》与《复乐园》绘制了水彩画。在他1827年8月离世之前，还在为但丁《神曲》的一个版本创作系列插图。

布莱克从幼年起便有"异象"的经历，许多家人和朋友都认为这

---

① 威廉·布莱克(William Blake, 1757—1827年)：英国浪漫派诗人和艺术家；主要作品：《塞尔书》(1789)，《弥尔顿》(1804—?)，《耶路撒冷》(1804—1820)。

是早期精神病的症兆。布莱克幼时还因为自称在派克汉姆麦田的树梢上看见天使而被父亲痛打过;在威斯敏斯特教堂雕刻纪念物像时,布莱克又在异象中看到修士和唱诗班列队而行的情景。这些异象虽然常被他的同行视为离奇古怪,却为他的一首最著名的宗教诗提供了灵感之源,该诗包含在一组题为《弥尔顿》的长篇诗作中。这首诗很可能写于1803年到1808年之间。下面我们就来探讨这首诗。

选文:是否那对脚踪?

布莱克的诗作《弥尔顿》乍看起来在形式上似为效忠之作,表达对伟大的清教诗人约翰·弥尔顿的敬颂之情,因为布莱克对弥尔顿的诗尤为敬重。事实上却不尽如此,该诗其实是对一次异象所做的反应。布莱克夫妇曾应他的新资助人,乐善好施的威廉·海莱(William Harley)的邀请,搬离伦敦的贫民区,迁到海莱在海滨小镇菲尔芳(Felpham)的豪华住宅里。而布莱克则为海莱有钱的朋友刻画受托之作,以此谋生。初来乍到,布莱克在这新环境中倒也怡然自在,不过他也感觉到——且为之颇为愤慨——海莱对他那些神秘的"异象"作品怀有敌意。在海莱这方面,他认为布莱克患有某种形式的精神病。这样的安排难以持久或许也是事出必然。在菲尔芳呆了三年后,布莱克一家便决定返回伦敦。此后不久,布莱克发表了他的异象诗篇《弥尔顿》,其上的每一个字母、每一帧图案都是他亲手刻在铜版上,刻印出来的每一页他又都亲自上色。

该诗以一幕异象开始,异象中布莱克与弥尔顿的灵联为一体。

起初我见他如一颗星从天极坠落,
陡直而降,飞燕般迅捷;
落在我的左脚旁,跃上脚踝,悠然而入,
可是左脚旁却升起一团乌云,渐深渐浓,覆遍欧洲。

布莱克这里有一段很长的叙述,简而言之,他宣告的是弥尔顿化作流星从天堂返回,把天幕扯开一个大洞,又从布莱克的足下穿入。

直到一个十二岁的女孩飞临布莱克的小屋造访他时，弥尔顿才从布莱克的脚边浮现。弥尔顿的突然出现改变了凡常世界：

可是弥尔顿钻入我的脚；我看见了那幽冥的
幻象中的诸界；还看见地上的众人，
天上的一切，看见在那幽冥的幻象中的诸界，
在比乌拉之下的乌尔若，弥尔顿下凡划开巨大的裂口。
但我不知道那就是弥尔顿，因为人不可能知道
是什么进入他的肢体，直到时空辗转
将永恒的奥秘揭示；因为人在现世的脸谱
多姿多样，胜过地上的任何事物。
这整个沉滞的世界在我的左脚旁出现，
如同一只明亮的凉鞋，宝石与黄金将它镶成不朽：
我躬身将它系紧，穿着它直往永恒前行。

可以认为，布莱克的诗既是为了提高他的读者对艺术美的感受，也是为了打开超然的异象体验之界。这首诗很容易被误读，认为它是批判工业革命对英国农村造成的影响。其实，布莱克在此抨击的完全是另外一个目标——他着力攻击生活中的平庸俗常。布莱克认为撒旦是凡俗实用之神，他负责实用之物，而这些东西为人所需只是为了让事物能够存在。布莱克把这些无聊之需称为“黑暗的撒旦的磨坊”，尤其斥责像肖像画这类置艺术为商业所用的做法。在这个寓言中，布莱克的撒旦可以被认同为任何一个“在自己沉滞的幻影中自以为义”的人。显然，布莱克在此是指那种安逸于物质保障，却摧残艺术创造力的人。布莱克指出，撒旦反对具有创造性的自我奉献，竭力倡导人们的物质保障、肉身安逸，而这些人却缺乏“异象”（特指布莱克神秘意义上的“异象”）、想像力和创造性。

该诗所署日期已属他生命的晚年，到了这个时期，布莱克已将人生的一大争斗视作“预言家”之间的斗争，一方注重人类在艺术上的升华，一方致力于以理性教化大众，只关注他们的个人安逸舒适与保障。因此，撒旦要确保生活所需——不论多么枯燥沉闷，多么缺乏想像——得到充足供应，以此维持凡俗日常世界免于崩溃。因此，“撒

旦的磨坊"对布莱克来说并非构成非人社会处境的那些建筑物——尽管后来的解读者从词汇中读出那种意思——而是令大多数人麻木不仁,逃避创造性的那些令人生厌的日常所需。不过,似乎矛盾的是,若要鼓励艺术想像,这些日常所需某种意义上又是必要的。

该诗一开始就提到基督的一个门徒,亚利马太的约瑟的那双脚。根据一个流传久远的传说,是亚利马太的约瑟把基督教带到了英国,并且他死后就葬在格拉斯吞布雷(Glastonbury)的某处。

是否那对远古时的脚踪
曾跋涉过英格兰青翠的山冈?
是否神的圣洁羔羊
曾出现在英格兰可爱的草场?

是否那张神圣的面容
曾照耀过阴云中的山峦?
是否耶路撒冷建在这里,
这些黑暗的撒旦的磨坊之间?

带给我灼亮的金弓;
带给我热望的箭矢;
带给我长矛:哦,云翳呀,展开!
带给我烈火的战骑。

我不会停息心灵的战斗,
也不容宝剑在手中安憩,
直到我们建成耶路撒冷,
在英格兰青翠、可爱的大地。

思　考　题

1. 请读《圣经》上的这节经文:"他们正走着说话,忽有火车火马将二人隔开,以利亚就乘旋风升天去了。"(列王纪下 2:11)布莱克在什么地方用到这一异象?用这一异象的目的何在?

2. “耶路撒冷”在这首诗中代表什么？它与“英格兰青翠、可爱的大地”有什么关联？
3. 第三节中有四种意象，全都与穿云破雾升入高天有关。布莱克希望我们如何理解诗中的这一段？这与最后一节表白的心志又有什么关系？

第69章　威廉·华兹华斯

威廉·华兹华斯[1] 1770年4月7日出生于英国北部坎伯兰(Cumberland)郡的柯克茅斯(Cockermouth)小城，双亲为约翰和安妮·华兹华斯。威廉在父母五个孩子中排行老二。他父亲是当地一政要显贵朗斯戴尔爵士(Lord Lonsdale)的法律顾问兼收租人，因父亲这份职业，家庭生活还颇安舒。1778年母亲去世，华兹华斯被送往温德弥尔(Windermere)附近的霍克斯赫德(Hawkshead)文法学校，该校所在位置即为英国壮美的湖区。1787年，他由文法学校升入剑桥的圣约翰大学；1790年暑假携朋友罗伯特·琼斯(Robert Jones)一同徒步周游法国，亲眼目睹法国革命带来的影响。

同当时的许多年轻人一样，华兹华斯发现自己也为1789年的法国革命心醉神迷过。在他稍晚的一些作品中法国革命占有突出位置。在他后来的《热衷革命者对法国革命初期之印象》一诗中，他写道：

在那个黎明还活着是幸福，
还年轻则是真正的天堂！

对于这一题材的兴趣致使他1791年再次游历法国，这次是到卢瓦尔河滨的小镇布卢瓦(Bloir)。在这里他遇见了米歇尔·波布伊(Michel Beaupuy)，后者成为他此后多年的师友。他还与安妮特·瓦朗(Annette Vallon)发生了一段情事，一年后的12月，安妮特为他生了一个私生女卡洛琳。华兹华斯却不能回法国去看自己的女儿，部

---

① 威廉·华兹华斯(William Wordsworth, 1770—1850年)：浪漫派诗人；主要作品：《抒情歌谣集》(1798，与塞缪尔·柯勒律治合撰)，《诗二卷》(1807)。

分由于经济拮据,同时也因为巴黎的恐怖统治刚告结束,英法两国又爆发战事。

1795年,华兹华斯遇塞缪尔·泰勒·柯勒律治(S. T. Coleridge)。日后证明这场友谊意义十分重大。1797—1798年间,二人每日见面,探讨诗歌,并构思那卷具有开创性意义的《抒情歌谣集》(*Lyrical Ballads*),1798年该作出版。此后不久,华兹华斯与妹妹多萝西(Dorothy)在湖区格雷斯弥尔(Grasmere)附近定居下来。1800年,柯勒律治和家人也搬进科斯威克(Keswick)附近的一栋房子里,与诗友相伴。可是,由于柯勒律治的鸦片瘾日益严重,这段相处的日子令所有人都觉难堪,或许可以认为这也是后来二人逐渐疏远的一个原因。

华兹华斯从未十分富有过。虽然父亲1783年逝世后,他理应从父亲那里继承一笔遗产,可这笔遗产却没有兑现,这多半是由于朗斯戴尔爵士从中作梗。到了1802年,朗斯戴尔改变初衷,允许华兹华斯得到那笔属于他的钱财,靠这笔钱威廉得以娶玛丽·哈钦森(Mary Hutchinson)为妻。到1810年——柯勒律治与华兹华斯发生龃龉的那一年——他们已经生了五个孩子,其中两个死于1812年。1813年,华兹华斯被任命为威斯特摩兰(Westmorland)郡的印花税务官,该职位400镑的薪水让他经济上有了保障。包括多萝西在内的全家人一齐迁到格雷斯弥尔和吕代尔河(Rydal Water)之间的吕代尔山居住。

华兹华斯的文学生涯始于《素描集》(1793年),到了他与柯勒律治共同创作的《抒情诗歌集》,他的文学创作已达到新的高度,而《诗二卷》(1807年)则被公认为他创造力的巅峰表现。但是,最伟大的作品还数他1850年谢世后发表的《序曲》(*The Prelude*)。不过,他生前就已受赏识。达勒姆大学1838年授予他民法博士的荣誉学位,第二年牛津大学也颁与他同样头衔。1843年,罗伯特·骚塞(Robert Southey)死后,华兹华斯被封为桂冠诗人。他于1850年谢世,当年秋天,他妻子便将几经修改的《序曲》付梓。

华兹华斯最有名的诗歌中有两首带有宗教性主题,拟在这个集子中进行讨论。这两首诗是《廷腾寺杂咏:游途中重游瓦伊河两岸,作于廷腾寺上游数里处,1798年7月13日》——通常简称为《廷腾

寺》(Tintern Abbey)。还有一首是《永生的信息》(Intimations of Immortality)。

选文一：廷腾寺

这首重要的诗在形式上是素体诗，共159行，分5大段。创作的地点、日期都已在副标题中明确标明。诗的主要题目就是一个字"咏"——后面都是扩展的副标题，其中地点与日期处于突出位置。廷腾寺位于绿荫葱郁的瓦伊(Wye)河谷，于1131年修建，供西多会修士使用。下令修建该寺的是切普斯托(Chepstow)的诺曼君主瓦尔特·德·克莱尔(Walter de Clare)。今日所见的廷腾寺是威尔士最富有的修道院，这从它雄伟的拱廊和华美的窗户就可略见一斑。华兹华斯后来写道："没有一首诗比这首诗的创作情景回忆起来更令人愉快了。我离开廷腾寺时便开始构思。我同妹妹多萝西一起越过瓦伊河谷，漫游了四五天，于一天傍晚来到布里斯托尔城，至此终于构思完毕，不曾修改过任何一行。"

该诗恢弘庞大又细腻精致，需要细细品味。通读全诗，利用文后提供的详细的思考题，让自己进入诗中，可达到两相交融的效果。

廷腾寺：旅途中重游瓦伊河两岸，
作于廷腾寺上游数里处
1798年7月13日

五年过去了：五个夏天，和五个
漫长的冬季！如今，我再次听到
这里的清流，以内河的喁喁低语
从山泉奔注而下。我再次看到
两岸高峻峥嵘的危崖峭壁，
把地面景物连接于静穆的天穹，
给这片遗世独立的风光，增添了
更为深远的遗世独立的意味。

这一天终于来了，我再次憩息于
这棵苍郁的青枫树下，眺望着
一处处村舍场院，果木山丘，
季节还早，果子未熟的果树
一色青绿，隐没在丛林灌木里。
我再次看到这里的一排排树篱——
算不算树篱也难说，无非是几行
活泼欢快的、野性难驯的杂树；
一片片牧场，一直绿到了门前；
树丛中悄然升起了袅袅的烟缕，
这难以捉摸的信息，也许是来自
林子里没有屋宇栖身的过客，
要么，是来自隐士的岩穴，那隐士
正守着火堆独坐。

这样的美景
在多年阔别期间，对我也并非
漠无影响，如同对盲人那样；
而是时常，当我孤栖于斗室，
困于城市的喧嚣，倦怠的时刻，
这些鲜明的影像便翩然而来，
在我血脉中，在我心房里，唤起
甜美的激动；使我纯真的性灵
得到安恬的康复；同时唤回了
那业已淡忘的欢愉；这样的景物
对一个善良生灵的美好岁月，
潜移默化的作用未必轻微；
他也曾出于善意，出于爱，做了
许多业已淡忘的无名小事。
我同样深信，是这些自然景物
给了我另一份更其崇高的厚礼——

一种欣幸的、如沐天恩的心境：
在此心境里，人生之谜的重负，
幽晦难明的世界的如磐重压，
都趋于轻缓，在此安恬心境里，
慈爱与温情为我们循循引路，——
直到这皮囊仿佛中止了呼吸，
周身的血液仿佛不再流转，
躯壳已昏昏入睡，我们成了
翩跹的灵魂；万象的和谐与怡悦
以其深厚的力量，赋予我们
安详静穆的眼光，凭此，才得以
洞察物象的生命。

　　　　　　　　　　这样的信念
即使是空想，我也忘不了：多少次，
在沉沉暗夜，在郁郁不欢的白天，
在尘俗百态之中，枉然无补的
焦躁忧烦，浊世的昏沉热病，
不断袭扰这怔忡悸动的心房，
那时，多少次，我心思转而向你——
穿越丛林的浪游者，幽静的瓦伊河！
那时，多少次，我神魂向你飞去！

　　有了余烬重燃的思想微光，
有了对旧日景物的依稀辨识，
还有几分惘然若失的困惑，
心中的图像如今又栩栩重生；
如今，我站在这里，不仅感到
眼前的欢愉，还深为欣幸地知悉：
此时此刻，已经收藏了、储备了
未来岁月的活力和滋养。我敢于
抱这种希望，尽管，无可置疑，

我已不同于当年的旧我——当年，
我初来这一片山野，像一头小鹿
奔跃于峰岭之间，或清溪之侧，
或深涧之旁，听凭自然来引导；
那情景，既像是出于爱慕而追寻，
更像是出于畏惧而奔逸。那时
（童年的粗犷乐趣，欢娱戏耍，
都成了往事），惟有自然，主宰着
我的全部身心。——那时的我呵，
委实是难以描摹。轰鸣的瀑布
似汹涌激情，将我纠缠不舍；
高山，巨石，幽深昏暗的丛林，
它们的形态和色彩，都成了我的
强烈的嗜好；那种爱，那种感情，
本身已令人餍足，无需由思想
给它添几分韵味，也无需另加
不是由目睹得来的佳趣。——然而
那样的时光消逝了，痛切的欢乐，
眩目销魂的狂喜，都一去无踪。
对此，我并不沮丧或怨尤；随后
我别有所获；而这些损失，我想，
会得到充足的补偿。因为，对自然，
我已学会了默察深思，不再像
粗心的少年那样；我也听惯了
这低沉而又悲怆的人生乐曲，
不粗厉，也不刺耳，却浑厚深沉，
能净化、驯化我们的心性。我感到
仿佛有灵物，以崇高肃穆的欢愉
把我惊动；我还庄严地感到
仿佛有某种流贯深远的素质，
寓于落日的光辉，浑圆的碧海，

蓝天，大气，也寓于人类的心灵，
仿佛是一种动力，一种精神，
在宇宙万物中运行不息，推动着
一切思维的主体、思维的对象
和谐地运转。因此，我仍如往日
喜爱草原、森林和崇山峻岭，
喜爱这绿色世界的百态千姿，
喜爱我耳目所及的森罗万象——
其中，有仅凭耳目察觉的，也有
经过加工再造的。我深为欣慰，
能通过感官的语言来接近自然，
从中找到我纯真信念的支柱，
认出我心灵的乳母、导师、家长，
我全部精神生活的灵魂。

即使
我不曾受过这样的教化熏陶，
我的愉悦的天性也不会消退，
因为，在这景色清幽的河畔，
有你陪着我，最亲最爱的亲人！
哦，亲爱的亲人，从你的声音里，
我又听到了往日心灵的语言，
从你的灼灼眼神中，我又看到了
往日神奇的欢乐。再陪我一会儿，
我亲爱的妹妹，让我从你的形影里
重寻我往日的音容笑貌！这是我
诚挚的祈求，我也诚挚地相信：
自然绝不会亏负爱她的心灵；
她有独具的权能，总是不倦地
引导我们，在悠悠一生岁月里，
从欢悦走向欢乐。她能够激发

我们内在的灵智，让安恬与美
沁入我们的心脾，用崇高信念
把我们哺育滋养；惟其如此，
世人的飞短流长，无稽的指责，
自私之徒的嘲讽，伪善的寒暄，
无聊的交往，都不能使我们就范，
也不能干扰我们怡然的信念——
宇宙万物，无一不仰沐天恩。
那么，你独自漫步的时候，让月光
把你朗照吧；让卷着薄雾的山风
自由畅快地向你吹来吧。尔后，
当心醉神迷的狂喜逐渐转化为
清明恬静的欢愉；当你的心府
成了缤纷美景聚居的广厦，
你的记忆里，交响着无数甜美的
乐音；哦！那时，若是你感到
寂寞或恐惧，痛苦或忧伤，你就会
以何种温婉欣悦的、有如灵药的
心思，想起我，想起我这些劝勉！
也许，日后，我会离你而远去，
在那边，再也听不到你的声音，
再也不能从你的眼神里看到
已逝年华的光影；到那时，你也
不至于忘记：你我曾并肩站在
这风景秀丽的河边；不至于忘记：
多年来，我敬奉自然；到此地游览
也是来向她参拜；我乐此不疲，
爱她越来越炽烈，越来越深沉，
越来越虔敬。你也不至于忘记：
我久别重来，只觉得，这些峥嵘的
峭壁，挺拔的树林，碧绿的原野，

比往年更加可亲可爱了——既由于
它们本身,也由于有你在这里!

(摘自《湖畔诗魂》,杨德豫译,人民文学出版社,1990)

思 考 题

本诗纷繁复杂,比本选集中任何一个文本都更需要条分缕析详细品评。为说明该诗的丰富内容,我们来思考两个问题,并对如何着手回答这两个问题提供一点参考,以便促发读者将这些内容继续阐发下去。此外,还有另一些问题是不带辅助性提示的。

1. 华兹华斯在本诗中有哪些地方暗涉《诗篇》23篇"耶和华是我的牧者"?他是如何应用这一意象的?

下列一些思考或许有助于探讨本题。华兹华斯在对妹妹多萝西直抒胸臆时引用到《诗篇》23篇,意思是不管自己的信仰状况如何,他还是可以信任妹妹的宗教信仰。在115—116行,这一点表白得最清楚,他说:"因为,在这景色清幽的河畔,/有你陪着我,"不过很明显,在这首诗中,华兹华斯也是在向神说话。他相信是神把他领到可安歇的水边——在此是瓦伊河——即便面临死荫的幽谷,神也会看顾他。当他想像有一天自己将不再听到多萝西的声音时,心中浮现的似乎就是这些想法。

2. 多萝西在这首诗中扮演什么角色,特别是关涉华兹华斯信仰这方面?本题在上一题已经有所涉及,现在需要进一步认真探讨。

显然,华兹华斯看到自己需要一个比他原本所有的更坚定不移的信仰来支持。在《廷腾寺》中——也可以说在现实生活中——诗人求助的对象是他的妹妹多萝西。但是《圣经》里关于妹妹的意象在本诗中却有出人意外的阐发,比如,诗的最后一句:"因你缘故。"(原文直译)这句话包含有经文与礼拜仪式上的双重关联。在《创世记》12章亚伯拉罕的故事中我们读到,亚伯拉罕虽然过的是游牧生活,却蒙神赐予一片土地,这份恩赐要求他和他的后裔定居下来。在他们前往这地的旅途中,亚伯拉罕担心埃及人会杀了他,好占有他美貌的妻子,"因你缘故"(13节,原文直译),他对撒拉说,"求你说你是我的妹子,使我……得平安。"(13节)撒拉于是以他妹子的身份被迎进法老

宫中，她和亚伯拉罕也就双双得到款待。

3. 思考下面这节诗，它是对故地重游之喜悦心情的回顾。

> 如今，我站在这里，不仅感到
> 眼前的欢愉，还深为欣幸地知悉：
> 此时此刻，已经收藏了、储备了
> 未来岁月的活力和滋养。我敢于
> 抱这种希望

这几行诗是否只讲如何借胜地重游给自己的心灵再次充电？是否有更深的含义？岁月流逝中都发生了什么变化？

4. 华兹华斯在"低沉而又悲怆的人生乐曲"这句话中想表达什么？你需要把这句话的出处找出，并仔细阅读上下文。

选文二：咏童年往事中的永生的信息

这是华兹华斯公认的代表作之一，值得我们仔细研读。华兹华斯自己在《芬威克笔记》(*The Fenwick Notes*, 1834 年口述)中为该作做了这样的介绍：

童年的时候，最艰难的一件事莫过于接受死亡这个概念，接受死亡作为一种状态也将实现在自己身上。我曾在别处说过：

> 一个单纯的孩子……他的呼吸是那么轻松
> 每一个肢体都在感受自己的生命——
> 对于死亡他应当知道些什么？

但是，我的困难并不在于自己的体内有过于旺盛的精力，而在于内在的心灵有一种不屈不挠的感觉。我曾对以诺与以利亚的故事苦思冥想过，而且几乎让自己相信，不管别人如何，我自己一定要以同样的方式被接升天……

阿基米德曾说过，只要给他一个支点来支撑他的机器，他就能将

整个世界撬动起来。涉及自己的内心世界，谁不曾感受过这同样的雄心呢？当我被催逼着来写这首关于灵魂不朽的诗作时，我也得调动起内心世界的某些元素；我抓住灵魂先存这一概念，权当它已在人类思想中根深蒂固，以此让自己有权以一个诗人的身份，尽可能充分利用这一题材，去实现我的目的。

《永生的信息》写作的时间是1802年3月27日至1804年3月6日。

永生的信息

1

还记得当年，大地的千形万态，
绿野，丛林，滔滔的流水，
在我看来
仿佛都呈现天国的明辉——
赫赫的荣光，梦境的新姿异彩。
可是如今呢，光景已不似当年：
不论白天或晚上，
不论我转向何方，
当年所见的情境如今已不能重见。

2

虹霓显而复隐，
玫瑰秀色宜人；
夜空澄洁无云，
明月怡然环顾；
满天星斗荧荧，
湖水清亮悦目；
旭日方升，金辉闪射；
然而，不论我身在何方，
我总觉得：大地的荣光已黯然减色。

3

听这些鸟儿，把欢乐之歌高唱，
瞧这些小小羊羔
应着鼓声而蹦跳，
惟独我，偏偏有愁思来到心间；
沉吟咏叹了一番，把愁思排遣，
于是乎心神重旺。
悬崖上，似号角齐鸣，飞泻着瀑布；
再不许愁思搅扰这大好时光；
听回声此伏彼起，响彻山冈，
清风睡醒了，从田野向我吹拂，
天地间喜气盈盈；
海洋和陆地
都忘情作乐，似醉如迷，
鸟兽也以五月的豪情
把佳节良辰欢庆。
快乐的牧童！
高声喊叫吧，让我听听你快乐的叫声！

4

我听到你们一声声互相呼唤——
你们，幸福的生灵！我看到：
和你们一起，天庭也开颜喜笑；
我心中分享你们的狂欢，
我头上戴着节日的花冠，
你们丰饶的福泽，我一一耳濡目染。
这样的日子里怎容得愁闷！
温馨的五月，明丽的清晨，
大地已装扮一新，
四下里远远近近，

溪谷间，山坡下，
都有孩子们采集鲜花；
和煦的阳光照临下界，
母亲怀抱里婴儿跳跃；
我听着，听着，满心喜悦；
然而，有一棵老树，在林间独立，
有一片田园，在我的眼底，
它们低语着，谈着已逝的往昔；
我脚下一株三色堇
也在把旧话重提：
到哪儿去了，那些幻异的光影？
如今在哪儿，往日的荣光和梦境？

5

我们的诞生其实是入睡，是忘却：
与躯体同来的魂魄——生命的星辰，
原先在异域安歇，
此时从远方来临；
并未把前缘淡忘无余，
并非赤条条身无寸缕，
我们披祥云，来自上帝身边——
那本是我们的家园；
年幼时，天国的明辉闪耀在眼前；
当儿童渐渐成长，牢笼的阴影
便渐渐向他逼近，
然而那明辉，那流布明辉的光源，
他还能欣然望见；
少年时代，他每日由东向西，
也还能领悟造化的神奇，
幻异的光影依然
是他旅途的同伴；

及至他长大成人，明辉便泯灭，
消溶于暗淡流光，平凡日月。

6

尘世自有她一套世俗的心愿，
她把世俗的欢娱罗列在膝前；
这保姆怀着绝不卑微的志向，
俨若有慈母心肠，
她竭尽全力，诱使世人
（她抚育的孩子，收留的居民）
忘掉昔年常见的神圣荣光，
忘掉昔年惯住的天国殿堂。

7

瞧这个孩子，沉浸在早年的欢乐里，
六岁的宝贝，小不点，玲珑乖巧！
小手做出的玩意儿摆布在周遭，
母亲的频频亲吻叫他厌腻，
父亲的灼灼目光向他闪耀！
他身边有他勾画的小小图形，
那是他人生憧憬的零星片断，
是他用新学的手艺描摹的场景：
一场庆典，或一席婚筵，
一次葬礼，或一番悼念；
这些，盘绕于他的心灵，
这些，他编成歌曲哼唱；
尔后，他另换新腔
去谈论爱情，谈论斗争和事业；
过不了多久时光，
他又把这些抛却，
以新的豪情和欢悦，

这位小演员，把新的台词诵读，
出入于"谐剧舞台"，演各色人物
(全都是人生女神携带的臣仆)
直演到老迈龙钟，疯瘫麻木，
  仿佛他一生业绩
  便是不停的模拟。

8

你的外在身形远远比不上
    内在灵魂的宏广；
卓越的哲人！保全了异禀英才，
你是盲人中间的明眸慧眼，
不听也不说，谛视着永恒之海，
永恒的灵智时时在眼前闪现。
    超凡的智者，有福的先知！
    真理就在你心头栖止
  (为寻求真理，我们辛劳了一世，
  寻得了，又在墓穴的幽冥里亡失)；
  "永生"是凛然不容回避的存在，
  它将你抚育，像阳光抚育万物，
  它将你萌庇，像主人荫庇奴仆；
          在你看来，
  墓穴无非是一张寂静的眠床，
    不知白昼，不见阳光，
  让我们在那儿沉思，在那儿期待。
  孩子呵！如今你位于生命的高峰，
  因保有天赋的自由而享有尊荣，
  为什么你竟懵然与天恩作对，
  为什么迫不及待地吁请"年岁"
  早早把命定的重轭加在你身上？
 快了！你的灵魂要熬受尘世的苦楚，

你的身心要承载习俗的重负，
像冰霜一样凌厉，像生活一样深广！

9

幸而往昔的余烬里
还有些火星留下，
性灵还不曾忘记
匆匆一现的昙花！
对往昔岁月的追思，在我的心底
唤起了历久不渝的赞美和谢意；
倒不是为了这些最该赞美的：
快乐和自由——孩子的天真信仰；
不论他是忙是闲，总想要腾飞的
新近在他心坎里形成的希望；
我歌唱、赞美、感谢，
并不是为了这些；
而是为了儿时对感官世界、
对世间万物寻根究底的盘诘；
为了失落的、消亡的一切；
为了在迷茫境域之间
漂泊不定的旅人的困惑犹疑；
为了崇高的天性——在它面前
俗骨凡胎似罪犯惊惶战栗；
为了早岁的情思，
为了迷蒙的往事——
它们，不论怎样，
总是我们整个白昼的光源，
总是我们视野里主要的光焰；
有它们把我们扶持，把我们哺养，
我们喧嚣扰攘的岁月便显得
不过是永恒静穆之中的片刻；

醒了的真理再不会亡失：
不论冷漠或愚痴，
成人或童稚，
世间与欢乐为敌的一切，
都休想把这些真理抹煞或磨灭！
因此，在天朗气清的季节里，
我们虽幽居内地，
灵魂却远远望得见永生之海：
这海水把我们送来此间，
一会儿便可以登临彼岸，
看得见岸边孩子们游玩比赛，
听得见终古不息的海浪滚滚而来。

10

唱吧，鸟儿们，唱一曲欢乐之歌！
让这些小小羊羔
应着鼓声而蹦跳！
我们也想与你们同乐，
会玩会唱的一群！
今天，你们从内心
尝到了五月的欢欣！
尽管那一度荧煌耀眼的明辉
已经永远从我的视野里消退，
尽管谁也休想再觅回
鲜花往日的荣光，绿草昔年的明媚；
我们却无需悲痛，往昔的影响
仍有留存，要从中汲取力量：
留存于早岁萌生的同情心——
它既已萌生，便永难消泯；
留存于抚慰心灵的思想——
它源于人类的苦难创伤；

留存于洞察死生的信念——
它来自富于哲理启示的童年

11

哦！流泉，丛树，绿野，青山！
我们之间的情谊永不会中断！
你们的伟力深入我心灵的中心；
我虽舍弃了儿时的那种欢欣，
却更加亲近你们，受你们陶冶。
我喜爱奔流的溪涧，胜过当初
我脚步和它们同样轻快的时节；
一日之始的晨光，纯净澄洁，
　　也依然引我爱慕；
对于审视过人间生死的双眸，
落日周围的霞光云影
色调也显得庄严素净；
又一段征途跨过了，又一曲凯歌高奏。
　感谢人类的心灵哺养了我们，
感谢这心灵的欢愉、忧惧和温存；
对于我，最平淡的野花也能启发
最深沉的思绪——眼泪所不能表达。

（摘自《湖畔诗魂》，杨德豫译，人民文学出版社，1990）

思 考 题

这首诗的内容极其丰富繁深。下面的问题只是个引导，让读者自己进入诗中仔细品评。

1. 华兹华斯在1843年的《芬威克笔记》中写道："儿时眼目所及的一切事物都笼罩着如梦般的鲜活与光亮，对此每个人（只要他愿回首往事，我相信必是如此）都可以亲自作证。"这些话你做何解？它如何体现在本诗的头八行中？
2. 第四节以这些话作结："到哪儿去了，那些幻异的光影？/ 如今在哪儿，往日的荣光和梦境？"找出这两行，思考其上下文。后面的诗回答这个问题了吗？
3. 诗的末四行到底讲什么？

第70章 塞缪尔·泰勒·柯勒律治

柯勒律治[①] 出生于奥特里·圣玛丽(Ottery St. Mary)教区德文郡(Devonshire)村的一个圣公会牧师家庭。在基督医院上完学后,1791 年到剑桥耶稣学院继续学业。虽然起初还算幸运,但柯勒律治在剑桥的日子远非一段愉快的经历。他债台高筑,课业平平,对激进政治和惟一神教观点又一度特别热衷,因此根本无心学业。1793 年 12 月,他化名赛拉斯·汤姆钦·库默巴赫(Silas Tomkyn Comberbache)加入雷丁(Reading)的龙骑兵第 15 军团。在部队里呆了一段时间,惹了一身麻烦后,他的兄弟们终于把他从龙骑兵中解救出来。柯勒律治暂时洗心革面,重新踌躇满志,1794 年 4 月获准重归剑桥。可是,这份心情并不能持久,他终于还是在 1794 年 12 月没拿学位就离开了大学。

1795 年,柯勒律治邂逅华兹华斯,并开始一段长时间的交往,《抒情歌谣集》(1798 年)的出版就是这段交往的结晶。诗集收有通常被认为是柯勒律治代表作的《古舟子咏》(*The Rime of Ancient Mariner*)。同年 10 月,与萨拉·弗里克(Sara Fricher)结婚。几乎柯勒律治所有最著名的诗作都是 1797—1798 这一年住在耐特·斯多威(Nether Stowey)村的一间小屋里创作或构思的。1800 年,柯勒律治携家人迁到英国西北部湖区的科斯威克镇,与当时已定居该地区的华兹华斯一家相伴。然而,此次迁居并未完全获得预期效果,柯勒律

---

① 柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834 年):诗人、散文家;主要作品:《抒情歌谣集》(与华兹华斯合作,1798),《忽必烈汗》(1816),《沉思之助》(1825),《探索者自白》(1825)。

治抱怨那里的气候有损他的健康。为控制疾病，他服用鸦片酊，这使情形进一步恶化。其后三年，随着健康的不断滑坡，他服用这种鸦片制剂的剂量越来越大。由于对鸦片使人上瘾的性质完全没有意识，不知不觉间，他使自己的疗法变成了痛苦的元凶。鸦片酊没能解除痛苦，反倒让他产生幻觉，梦魇连连。婚姻也面临压力，部分由于疾病，同时也因为柯勒律治与撒拉·哈钦森(Sara Hutchinson)一直藕断丝连。

终于，柯勒律治决定逃离这些烦恼。1804年，他接受了一份差事，去当地中海马尔他岛总督的秘书，接下来的两年都在马尔他和意大利度过，之后又回到英国，但从未完全康复过。在伦敦呆了两个月后，他于1806年10月回到英国北部；同年底与妻子分手，住到华兹华斯家在莱切斯特郡的科勒屯(Colerton)村乔治·波曼特爵士(Sir George Beaumont)租给他们的一栋农舍里。1807年1月，华兹华斯把他的《序曲》读给他听——该诗的磅礴气势和熠熠光彩令柯勒律治陡觉自己相形见绌，他的挫折感和失败感越发加深了。1810年10月，柯勒律治在巴西尔·蒙塔古(Basil Montagu)的陪同下动身去伦敦，旨在寻医问药治疗他的鸦片瘾。途中两人发生了一场特别难堪的争执，蒙塔古对柯勒律治说华兹华斯已经把他当作一个“烂透了的酒鬼”、“十足的累赘”。柯勒律治和华兹华斯的关系从此蒙上阴影，再也无法恢复到从前的温暖和亲密。

柯勒律治继续同自己的鸦片瘾做斗争。1816年4月15日，他再次崩溃，几乎丧命；极度绝望中，他摸到海格特(Highgate)山莫尔屯(Moreton)山庄的前门，这里住着詹姆斯·吉尔曼(James Gillman)医生和他的太太安妮。吉尔曼很快断定柯勒律治的病情并非无可救药，但是若想活得长些，他需要退休静养兼严格的医疗监护。吉尔曼在海格特行医，他同意将柯勒律治作为家庭病人收住一个月。结果是柯勒律治的余生都在吉尔曼家中度过。虽然初到吉尔曼家的头一两个星期柯勒律治还设法偷偷地弄点鸦片到家里来，但吉尔曼控制住他，使他的习惯充分规范化，以致在接下来的几年中，柯勒律治又有大量作品问世。到达海格特不久，《克里斯塔贝尔》(*Christabel*)和《忽必烈汗》(*Kubla Khan*)就出版了，接着是一些宗教性质的名篇，

包括《平信徒布道文》(*Lay Sermons*)、《沉思之助》(*Aids to Reflection*)和《教会与国家体制》(*The Constitution of Church and State*)。到他逝世时，柯勒律治已大部分挽回了他早年的声望，被英国文学界誉为"海格特的圣哲"。

柯勒律治虽然早年一度钟情于惟一神教①，但终究还保持其国教信仰，许多诗歌、散文作品都带有浓厚的宗教主题和气息。我们下面要探讨的文本说明了他广泛兴趣中的某些方面，亦表现其文学才能与个人神学信念。我们先以他早年的一首诗开始，该诗显示出他年轻时对惟一神教观点的热衷，法国大革命开创的知识界新气候又为这股热情推波助澜。

选文一：宗教沉思录

1797 年，柯勒律治发表一简短诗集，其中包括一些"宗教沉思"，作于 1794—1796 年间。在他创作生涯的这一阶段，他对"千禧年"的概念发生了浓厚兴趣。"千禧年"即末日审判前基督再临世上掌权的一千年时间(启示录 20:1—7)。柯勒律治显然认为法国大革命是这一宇宙性事件的前奏，要带来一个崭新的世界秩序，要让神的统治在这世界建立。诗中对世界历史上这一新纪元景象做了预言性呈现，我们由此可对柯勒律治在这一阶段的诗歌视野获得一定了解。该诗浓缩凝练，时有晦涩之感；所选片段说明了在这一时期思想中构成其世界观基础的几种宗教主题。

只有一个意志，一个无所不在的意志
创造一切。爱是他最神圣的名字——
至高无上的真理！他用这真理
哺育浸润自己永恒的灵魂，
从他独行的小轨道飞出，

① 惟一神教：基督教历史上的异端。强调上帝是一位，否认耶稣基督和圣灵的神性，否认三位一体。

开始那神圣的创造！飞出自身，
立在太阳之中，纯全公正的目光
观看一切受造，一切他都喜爱
并且祝福，他称这一切都甚好！
与至高者同居实是如此——
噻噜啪与喜极而栗的撒拉弗
靠近全能者的宝座，已不能再近。
然而，我们却四处流浪，无知无识，
对宇宙共同的父全无感觉，
在他广大的家中没有该隐
能伤害他人而不伤自己（拳头瞄得再准，
得逞的谋杀只不过是一宗盲目的自杀），
或许此时某个年少的天使
正俯瞰人性的这一幕——看哪！
一片血海浮满残骸，疯狂的
利益争斗，彼此冲杀，驾着
没有舵手的愤恨之舟！

　　　　　　这是人类的至尊，
我们最高的威荣——能认识自己
从属、有份于一个奇妙的整体；
是这使人类成为兄弟，是这构成了
我们的爱心和忍耐——但是，是神
渗透所有，才使所有成为一体。
没有比这更大的迷信：除他之外
另有所求，另立至高的现实，
另寻完满永久的福乐！
哦，迷信的恶魔！——并非因为
你们惨无人道的祭仪常常用人的鲜血
将骷髅成堆的庙宇浮起，并非因此才让
圣者的烈怒向你们轰然作响！

而是因为(你们这一意孤行的偏执狂
或与那次等的神祇一同讪笑,
或更乐意将无神论者的娼妓之心变成石心——
无神论者是你们最好的奴隶)在某个
尸横遍野的平原上,被暴君屠杀的尸身
对着沉寂的太阳成群地冒着热气,
在呻吟与尖叫声中,纵声狂笑的商贾
带着更狰狞的面目将活人的剧痛打包成捆——
我要扬声哀鸣,哦,你们这群恶魔,
我要咒诅你们的魔法,它障蔽信心之眼,
遮藏神的面光;我们失去神的同在,
失去道德世界的凝聚力,我们成为
混乱无序的群魔! 寻欢作乐,
欲火灼瞎了眼睛,夺走了灵魂,
什么人类共同的轴心,共同的祖先
全不认识! 一个可怜孤独的东西,
周遭弟兄无数,内心孤独无依,
宫廷与市井之间,这文雅的野人四处流荡,
只感觉到自我,将卑下的自我奉为全体;
若依靠神圣的怜悯,他本可将全体
融入一个自我。这自我,没有一个浪子知晓!
这自我,充斥万有,任想像之翼翱翔!
这自我延展不尽,忘却了自身所有,
却拥有一切中的一切! 这才是信心!
是弥赛亚命定中的得胜。

这首诗最好逐行细读,在该停顿的地方停顿。下面几点说明或许有所助益。

1. 本诗一开篇就着重强调神绝对的独一和单纯,他是"omnific"——这是早先约翰·弥尔顿用过的一个词,意为"创造一切"。

2. 柯勒律治引进罪的事实。把他用来表达受造界堕落及其离开

神创造目的的各种意象和词汇罗列出来,你会发现这对你有所帮助。

3. 读《创世记》1 章 31 节:"神看着一切所造的都甚好。"在何处可看出柯勒律治在沉思中想到了这句经文?

4. "血海"说源自《启示录》16 章 3 节。但是,它也明显在影射法国大革命结束后那段时期发动的"恐怖统治"。这段统治最后以罗伯斯庇尔被处决而告终。不过,取而代之的又是战争,这是由于 1793 年共和军向欧洲其他地区强行推广法国大革命思想。

思 考 题

1. 该诗写于 1794—1796 年间。这一历时过程在诗中如何体现出来?
2. 诗中第二部分思索人性的两难矛盾以及宗教与人类的关系。说说柯勒律治对迷信与无神论两方面具体做了哪些批评?
3. 诗的最后部分如何表明柯勒律治早年对人性终极目标的看法?

选文二:探索者的自白

该作属作者遗作,于 1840 年面世,写作期间柯勒律治正住在詹姆斯·吉尔曼在伦敦的家中。节选部分的背景是有关《圣经》权威性的辩论,当时英国受教育的宗教人士对这类辩论一直兴趣盎然。柯勒律治在这段文章中基本上是强调它在文本上的重要性——即,《圣经》文本的解释有赖于它的读者,而读者脱不开人会犯错或误解事物的总体倾向。既是如此,解经的过程可能会带来讹误,又如何能说会有一本"无误"的圣经?

三、《圣经》的权威

《圣经》是天意命定的府库,是不可或缺的准则,是真实信仰不衰的源泉和力量之助。可是,说《圣经》是独一的源头,不只包含了基督教,而且就是基督教本身;简言之,说它就是信经,就是所有信仰的总纲,其结果是我们不再需要灵性或历史上的任何规范、帮助或指示来教导我们《圣经》上哪些是信仰内容,哪些不是——所有都是信仰纲

要——而《圣经》与使徒信经的区别在于，后者的所有条文对得救都是绝对必要的，而前者则有先决条件，即上面的话必须是被确知存在于某一正典经书上。在这种限制下，信仰《圣经》与信靠使徒信经同样必要，所信对象孰轻孰重则完全不构成影响——这种思想与前文所述的思想大相径庭，尽管其追随者也时常以同样的措词表达其信仰。让这种思想得以流行且受它垂青的那些人，我敢说，他们将恩典的工作、圣灵的帮助、重生的必要、人性的堕落，总之，将福音书上所有属灵的独特奥秘都用一种解释搪塞过去，使之消解淡化。

那么，这些人是如何对待这本《圣经》呢？作为我，我对这个神圣的图书馆委实是百般珍惜，敬重有加；在基督信仰与实践的所有外在途径与固有传统中，我将《圣经》视为最可靠、最发人深思的内在之言；我认定基督徒的信仰包含在《圣经》之内，但我不敢说《圣经》所含的任何东西都是基督信仰。至于将经上的字句与福音传道、教会戒律、历代圣职、领受圣餐这些事进行对比，探问其价值与功效孰高孰低，这类问题我绝口不提，以免在对比中将二者剥离；对这些做法我心存战兢，格劳修斯(Hugo Grotius)式的神学家们却不然。一旦那些表明我们特定信仰规条的文本被引用来批驳他们时——哪怕信徒自受洗之日起就将这些规条作为金科玉律来接受，而且据我看来，每一位生来就为教会成员的基督徒都应将之铭刻在心，做他研读《圣经》时的解经钥句——格劳修斯式的神学家们就会肆无忌惮地采用那些方法对待圣书作者。不论圣经无误的教义本身如何，在他们手中便是一文不值，只能跟罗马教的教皇无误论同列——众人都认可无误性的存在，但何处无误，谁无误都有待考证。《圣经》正典上的每一句话只要解释正确，就包含那位绝对无误者的宣言；但是，什么才是正确的解释——甚或，现存的话语是否有讹误还是真迹——这一切又得靠可能出错，而且多少带有偏见的神学家们断定……

"朋友！借基督启示的真理本身就是证据，它适合我们的本性和需要，这就证明它有神圣的权威——这证明是否清楚有说服力视每个倾听者的自知程度而定。基督教同样有其历史依据，其强大有力可与历史的本质匹敌，亦可与宗教职事的宗旨目标相提并论。基督教本身作为世界上一股现存的力量，基督教世界作为一个现存的事

实，它的渐进发展也是个不争的事实，它们发出的道德宣示力量几乎取代了个别见证。即或我们信仰的要旨要从历代神学家那里去汲取，原则是只有能见于一切之中的——‘随时、随处、任何人’都可见的——才能将之作为神圣来接纳——虽然由于出生、国籍、教育这些偶然因素，《圣经》那宝贵的恩赐及其附加的证据目前仍向你隐藏——但你还是要读这本书；在别的场合你怎样自由自在地以合宜的虔敬之心读那些你认为历世历代最优秀最智慧的书，你就以同样的敬虔读这本《圣经》上的话吧！你若在其中发现什么正好与你已经确立的信仰吻合，你当然会把它当作神启的话语；另一方面，当你读到上面记载的神的道和圣灵如何在属灵人的思想、生活和心灵里工作时，这同一个灵也会在你自己身上工作，恩典与你灵魂自身的软弱也会发生争战，这样你就能辨别并知道他们说话行事到底是凭着什么样的灵——至少在你需要的时候。

“从那时起，你的疑惑就会局限于那些在你看来与已知真理不符，与《圣经》本身所示的验证有出入的公认正典上的章节片断；即使你逐个检验对照作者或说话者当时的背景、生活的时代、某段经文的主旨、《圣经》总体的用意和目的，你的疑问可能仍然存在。关于这些，你要自己定度，不要顾虑结果。我可以预先大胆告诉你这结果是什么。结果就是：因了那些明显的例外，你反倒更加信任正典编撰者们的判断和忠实，因为你会发现他们并不比你认为需要的人数更多、形象更伟大，这样一方面可以使我们免于陷入一种惰怠的习惯，只会不加区别地一味顺从，另一方面又能阻止那些肆意妄为的狂热分子，他们会将乌陵和土明从决断胸牌中扯出（参见出埃及记 28:30；撒母耳记上 28:6；以斯拉记 2:63），凭私意肢解经文精髓，揣测字句含义，借此杜撰的神谕既非牧师的解释，也遭圣灵弃绝。圣灵的光照遍整本《圣经》时，其部分章节的含义才能自然显明。”

这就是我对一位犹疑不定的朋友所说的话——他虽犹疑不定，却是面向正道。若有何错讹之处，帮我认清错误。请给予指正，或加以肯定。再见。

思　考　题

1. 用你自己的话陈述柯勒律治如何看待《圣经》。为什么柯勒律治坚持认为《圣经》虽然包含基督教信仰，却并不就是基督教信仰？
2. 柯勒律治对经文阐释者所持的确切观点是什么？
3. 这句拉丁文"*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*"源自勒林的文森特(Vincent of Lerins)，他坚持认为一种信仰的真实性或曰"普世性"是根据它是否能"随时、随处、被任何人"相信来决定的。为什么他认为这一点十分重要？

第71章 约翰·基布尔

约翰·基布尔[1] 主要以他的题为《基督教年》(*The Christian Year*)的重要诗集而闻名。该诗集可作为基督教年节庆的灵修辅读。1817年基布尔当上牛津奥利尔学院院士,并与约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman)建立了亲密私交。基布尔的诗艺受到广泛承认,《基督教年》(1827年)的出版更使他为众人瞩目。1831年,基布尔当选为牛津大学诗歌教授。《基督教年》中的许多诗歌一直流传至今,《早晨》便是其中一首:

每一早晨都是一份新鲜的爱,
我们睡醒、起床,证明他的存在;
睡眠、黑暗他带我安然经过,
生命、能力与思想再度复活。

虽然基布尔从教早期便在学术上得到认可,可他在学术界从未有过适得其所的感觉。1836年,他当上汉普郡赫斯利(Hursley)的教区牧师,在位直至离世。

基布尔与约翰·亨利·纽曼和爱德华·布维里·普西(Edward Bouverie Pusey)一道,对"牛津运动",即19世纪30年代日益高涨的高教会复兴运动的发展起过重要作用。对纽曼来说,该运动的起源应该追溯到基布尔1833年7月14日星期天在牛津大学圣母马利亚教堂宣讲的那篇道。这只能看作一家之言,因为没有理由认为那次布道

---

① 约翰·基布尔(John Keble, 1792—1866年):英国国教高教会派牧师,诗人;主要作品:《基督教年》。

在当时引起什么大的关注，至于将之视为英国国教内部一场新兴运动的开路先锋则更属奢谈。

那次布道的背景是这样一个迫在眉睫的局势：英国政府即将决定对好几个爱尔兰主教辖区进行压缩，原因是无法承担其费用。多余出来的主教辖区有十个，以务实著称的众议院认为解决这一反常现象的最佳捷径是进行体制改革，使其易于管理。

基布尔为这一事态深感震惊，它证实了自己所担心的英国教会内部的一种论调，即英国教会应受国家支配。这似乎就意味着教会真正的创立者和掌管者是英国议会而不是基督。照这样的事态发展，英国教会怎能避免被冠以“议会教会”这样的耻辱？基布尔在1833年的布道中着力强调了这些问题。这篇布道文取了个颇为刺眼的题目，叫《举国背道》(*National Apostasy*)。

选文：举国背道

这篇布道文很能说明布道文作为基督教文学作品的重要性。虽然基布尔在这里几乎所有的观点都是欲言又止，有些观点按其表述方式就可断定不能给人留下什么印象，但是，根据它的历史内涵和行文风格，该作还是有充分的理由被收录在这本选集中。一旦历史背景清楚了，这篇布道文也无需更多的讲解，在此只提及一点：基布尔如此担忧的议会决议还是在这次布道后的一周内实施了。

至于我，断不停止为你们祷告，以致得罪耶和华。
我必以善道正路指教你们。（撒母耳记上12:23）

在事关公众利害的重大时节，比方说现在，基督徒很自然会在心里想到这节经文，它向我们展示了世界至尊之主的旨意与人类社会中政府与国民行为之间的紧密联系。在公众义务、公众过犯和公众危机悬而未决之时，《旧约》自然会成为我们参照的对象。在这种情形下，合乎自然也一目了然的事，肯定多少有其正确合理之处。这样的神学无疑是错误的：它禁止基督教国家和国家领导人接受犹太教圣经提供的教导，它认为，那个民族的状况完全是个例，是独一无二

的，因此与其他任何情形都无关。不错，是存在着误用套用的危险，每当以先例为示范的时候都可能发生这种情况。在神圣、敏感的话题上还会有一种特殊的危险；因为把超自然和属奇迹的事件当作人世间的凡常先例来处理，非但不明智，且有渎神之嫌。可是，有一种把握却是绝对的，尤其对这段历史而言，即，在这里受称许的就是对的，遭谴责的就是错的，上述危险完全可以被这种确定性所抵消；还有一个告诫，只要人们谨记在心，这样的危险还可以全然消除——如果我没弄错的话，这一点在《新约》对《旧约》的援引中处处都有其表迹——即，论到奖赏与刑罚，神先前如何对待犹太子民，如今也照样对待我们，只不过涉及基督徒个人灵魂方面比涉及基督教国家方面要来得多。

只要我们适当允许这点最大区别的存在，其他的就不必再踌躇了；时势所需，我们应当机立断运用起写满前辈教会历史的那些全民性警示：特别是因为上面所说的区别并不在于对人的义务要求方面，而是在于对神的旨意有什么启示。实施赏罚的手或许不十分公平，至少表面上看是这样，但是什么样的倾向，什么样的行为，神最终是要赏罚的——这一点不可能改变：因为它所根据的不是我们所处的情形，而是他那本质的、永不更改的属性。

泛泛发表上述言论或许有冒昧之嫌，因为每当援引律法和先知，基于宗教立场提出任何抗议，世界总是明目张胆地表现出姑息忍耐，烦不胜烦的姿态。人们心无顾忌，目无礼仪，想借此教我们明白，上面所说的一切都已经过时淘汰：这种立场与两百年前与他们同阶层的人采取的另一种立场恰恰相反；可是，恐怕二者在原因和结果上都难分彼此。当时，《旧约圣经》被随意援引，每一桩极度狂傲和暴虐之行都以此作借口；如今，它的权威又荡然无存，不管它与现实的类比关系如何明显突出，我们的引证如何名正言顺。如常所见，这两个极端也有一个相交点，这相交点颇令人注目：两者都利用犹太教启示中的超自然部分把人们的注意力从显然是他们最害怕最不喜欢的那件事上转移开来，即，在公民智慧与义务问题上，《旧约》对良心提出的清楚指令和对这些指令所做的权威性肯定。

从撒母耳，这位最真实的爱国者身上引出的这段特别关乎神选

民的历史是《圣经》中充满智慧和高贵的情感之篇，于某些人它却始终是《圣经》上令人不快，令人困惑的一页，因为他们更愿意让自己相信，一个国家，即使是一个基督教国家，也可以像这样没有神，没有教会而能好好生存。他们会说，或许犹太人与全能者的关系与任何其他民族都不同呢？或许神屈尊俯就认识犹太人的方式他还未曾向地上其他万族启示呢？或许就因为他们与神的关系更近，他们的忘恩负义更超乎一般，因而也就更可能招致惩治，以供世人为戒？该说的都说了，即使再把他们的罪恶夸大一步，夸大到当今任何国家都不可能触犯的地步，其类型和实质无非是这个——他们拒绝了神！他们希望摆脱神特别的同在与立约中所隐含的道德约束。他们说的话正如先知以西结在很久以后转述他们的子孙所说的话："我们要像外邦人和列国的宗族一样。"(以西结书 20:32)"我们要一劳永逸地摆脱掉这些讨人厌的、不时尚的良心不安感，我们觉得在世上的追名逐利中就是它把我们抛到了后头。"这样的思想状态，难道基督教国家果真不会陷入其中吗？万一陷入了，也不至于使神不悦吗？换句话说，神已经忘记了对不敬虔和实用的无神论表示忿怒了吗？要么对这些诘问予以肯定的回答，要么人就得承认，(这一点哪怕头脑简单不谙世故的读者也一目了然)这第一回导致犹太民族衰败的公然罪行正赫然载于史书上，其致命的后果也必成为所有民族以及所有基督徒个人永久的鉴戒——如果他们既接受神作自己的王，又容让自己对他的管理表示厌倦，认为更自由、更像世上其余的人他们会更快活的话。

基督教国家若与犹太人一样犯罪，它们是否会遭遇现世就看得到的审判，这个问题我不想介入。提出这个问题并没有很大的实际意义，常识与敬虔之心在这点认识上相信都会不谋而合。一旦某一行为被确认是万王之王所不喜悦的，常识与敬虔之心一定也会一致同意对这样的行为亮出鲜明的谴责态度，不论这必定要来临的刑罚是明天，或一年以后，或等我们进到另一个世界中才临到。

我且放下这个问题来进一步讨论其他问题，这些问题我承认，在目前这个节骨眼上显得尤为严峻，尤其具有实际意义。

到底有什么样的症候可以让人最公正地判断出一个国家是否已

经与神和基督疏远了?

既然真诚的基督徒受天命于如此危难之际,那么他当肩负起怎样特殊的职任?

犹太人求王这一行径可以为上述第一点提供详尽的例证;撒母耳在当时与后来的行为则为回答第二个问题提供人性有望表现出的最完美范本。

一、有一种情况至少是有可能发生的,即,一个民族,几个世纪以来都承认她的政府理论的核心部分是,作为一个基督教国家她也是基督教会的一分子;她的一切立法和政策都听命于这个教会的基本规则——不难想像,一个如此缔造起来的政府和民族仍有可能故意推翻在许多方面是由这样的教规加诸她的约束;不仅如此,她甚至会否认这教规本身;她所依凭的借口是,那些在财富与主权方面同样强盛,甚或更加强盛的国家没有教会也照样兴旺发达。这种愿望不就像犹太人一样,虽有耶和华神为他们的王,还要求一个地上的王来治理他们?不就等于换一句话来说:"我们要像外邦人和列国的宗族一样,"要像与我们救赎主的教会浑不相干的人一样?

这样的变更无论何时发生,促其产生的最直接动因很可能都是来源于某种托辞,比方,面临外患,——在我们刚刚谈到的那段历史,以色列人就借口亚扪人的后裔入侵;或者现行政府失误,百姓不满,比如撒母耳的两个儿子受父委以士师之职,自己却贪污受贿。借口从来都不难找,但事实上,追溯起来,事情的源头却是一个:信心的软弱或缺乏,缺少基督徒的隐忍和感恩,这导致许多人在个人方面轻看因而也就丧失了福音的祝福。对宗教原则不以为然的人将他们生活中的挫败——那些苦苦挣扎的日子——归咎于除自己不良品德之外的任何事物:无论哪方面看来出了毛病,国家机制——教会的也好,政府的也好——总是信手拈来的替罪羊。正因此,在撒母耳时代那种导致以色列人要求改换体制的不满情绪让那双永不失误的眼鉴察到了,尽管他们自己对此也许几无疑惑;他看到这一切不过是那躁动、无神的灵的再次发动,那曾让他们如此频繁地陷入拜偶像境地的灵。"他们不是厌弃你,乃是厌弃我,不要我做他们的王。自从我领他们出埃及到如今,他们常常离弃我,侍奉别神。现在他们向你所行

的是照他们素来所行的。"(撒母耳记上 8:7,8)

这样的指控或许会让他们中的许多人感到吃惊,正如换成另外的时代,另外的国家,革新派的始作俑者们看到有人从宗教立场出发遣责他们,他们会颇不耐烦,颇为吃惊。犹太人或许会到他们的律法字句中寻找理由;律法中有一处(申命记 17:14—20)似乎已预先为他们急不可待的方案明文表示支持。因此在当今这随心所欲,纵情恣肆的时代,人们做任何事情都可以轻而易举找到可供援引的先例和许可证,或者听起来大同小异的东西。然而,撒母耳奉神的名止息这一切聒噪,只让他们明白,在神眼中整件事情就是一个动机和目的的问题,不是什么貌似真实貌似有理的观点问题;在神眼中,我再说,我们和那些犹太人一样,都是要整个国家向他负责;我们要负责的远不止在律法或有争议的事情上如何演绎得美妙动听;我们要负责以什么样的用心什么样的情绪对待他设立在我们中间、为拯救我们灵魂的神圣教会。

以上提到一个民族背道精神的症候和表征,这些从《圣经》记载的历史本身已部分表明出来,对此,我业已试着引导你们注意了。还有一两个症候,鉴于其性质以及我们周围事物的明显倾向,它们也是不容忽视的。

其中有一症候尤为令人堪忧:对于他人的宗教情感,人们的反应越来越冷漠,且对这种冷漠听之任之。在仁爱与宽容的幌子下我们几乎走到这样一个地步:在信仰的事上不分彼此,公众生活与家庭生活中不再以信仰之分决定是否取得认可与信赖的资格。历年来这样一个越来越普及的惯例我们难道能视而不见吗:在最敏感、最重要的事务上得到无条件、完全信赖的那些人并未经过严肃的调查,也不问其所持原则会不会使他们不可能对他们的创造主、救赎主和使之成圣的神忠心?职位不就是这样授予吗?友伴不就是这样结交吗?私情不就是这样求取吗?——更有甚者,(想来令人心痛)父母不就这样将子女交与人去教育,又鼓励他们与信仰不同的家庭结合?而这一切,使徒们会教导他们宁可三思而行,因为基督的忠心仆人都不宜在这些事情上有介入。

我现在并非仅仅在讲政府措施,也不是主要讲这个;这类事情有

许多可能在人看来——且不论这看法明智与否——时不时都会成为当务之急；事实上，它们本身一无可取，那些似乎对它表示一致赞同的人也未必真需要它。但是我要说的是一种灵，它会使人们为在这类事情上迈出的每一步而欢欣鼓舞，会为料想到他们称之为排外体制的东西土崩瓦解而额手称庆。

一个真正的国教信徒看到这种光景似乎很自然要感到义愤填膺，但当他亲眼目睹任何一套背逆的见解大获全胜时——尽管他视这样的见解夸大事实，乃至表现异端——心中升起的却远不是这种感受。他可能会觉得忧伤，——但却几乎生不出如此义愤之情。

不过，要沉溺于纯粹的情感，眼下的场合不宜，话题也不妥。这里真正该考虑的问题是，根据最冷静的判断，这个世代时兴的宽宏大度是不是在很大程度上同属于促使犹太人自愿把自己降低到与拜偶像的外邦人同样水准的那种情绪？如果任何地方这样的法律颁布都可以由公众意见强加于立法机构，那么用“背道”这个词来描绘这个国家的国民情绪会过于严苛吗？

这种倾向在有些人身上表现得更加明显。他们虽然会因被人权充不信者而懊恼，但当提到基督徒的动机，并试图以基督徒的准则强行制止其公众行为时，他们充满敌意和不屑的厌烦情绪便会一展无余，坦诚与宽容的光辉形象也随之丧失殆尽。我特别提到他们的“公众行为”，因为，不知何故，人们在公众行为中更倾向于寡廉鲜耻，更易于公开宣称自己里面的不虔不敬；——除了其他原因外，或许还由于每个人都觉得自己是群体中的一员，因而想当然以为法不责众。

比方，——且不论原因何在，近年来在这个国家，(尽管在敬虔的标榜上不吝言辞)大家都看到一个越来越明显的趋向，就是那些自愿宣誓过的人，虽有愿在身，却不情愿任何东西提醒他们的义务所在；他们越来越倾向于把一切都辩解一番，搪塞过去。早在几年前，若被一个正式宣誓过的人背叛了，不管是私底下，法律上，或商业生活中，这种不悦我们都知道该对它持什么看法。今天，若借口什么理由或特定情形在判断这种事情上抱着更加轻描淡写的态度，他们应该切实知道，这样做是不是在纵容或鼓励一种亵渎之心，即，对神可畏的同在表示厌恶；于一个民族而言，这就表现为把神从他们的整个思想

中赶逐出去的总体趋势。

这种对教牧权柄的厌烦情绪他们越是有看见,有感觉,就越有理由怀疑自己,因为我们的救主亲口教导,要把这种厌烦看作非基督徒情绪的一个必然症状:"听从你们的就是听从我;弃绝你们的就是弃绝我。"(路加福音 10:16)这些话语中的神圣真理超越一切强词夺理的例外,常识性推断与日常经验的教导都会让我们看到,对于使徒继承者们如此这般有失尊重就是与神为仇的一个无可辩驳的症候;是神首先对他们有托付,又应许永远与他们同在。若这种轻慢态度普遍存在,深入民心,若人们还公然宣称这态度不是由于什么幻想中的宗教信条,而只是出于大众喜爱和便利起见,那么,要不我们的主着重强调的这些宣告毫无意义,要不证明这个国家,不论她自以为宗教与道德水准如何高尚,在神眼中犯下了直接忤逆神圣君尊的罪行。

为说明这点,不妨来看看那位如先知所说神"在怒气中"(何西阿书 13:11)赐给犹太人的结局悲惨的首领。他的悖逆和痛苦他自己也说是由于"惧怕百姓,听从他们的话"(撒母耳记上 15:24)。他的行为可以做一个相当典型的例子,说明公众意见在那时候应该提出什么样的要求——他在悖逆之路上迈出的第一步或许就是擅行献祭之职(撒母耳记上 13:8—14),当然,这是他与撒母耳之间一次急躁的违约。他的最后也是最严重的罪行是对大卫的逼迫,他清楚知道大卫负有神特殊的使命。今天若有哪一个基督教国家因某一种泛滥的情绪和广行的政策而使扫罗的往事和形象又死灰复燃,甚或招致他那样的刑罚和谴责,愿神阻止这一切!然而若这样的事果真发生在这个国家,她的罪行很可能是先以触犯使徒权利为开始,以逼迫真正的教会为终结;在她昏暗历程的几个阶段中,她会由于对罪恶徒劳无功的容让和妥协而使自己不断被带向每况愈下的境地。有时候是假宽容的名义,就像扫罗宽恕亚玛力人;有时候是借口国家安危,如扫罗寻索大卫性命;有时候是附和大众情绪,如扫罗违背神圣誓约,试图剿灭基遍人的余民,为以色列人和犹大人发热心似乎就属此例(撒母耳记下 21:2)。这就是把宗教上的顺服与人们对于公民义务的概念割裂开来的悲哀而又明显的结果。

二、可是,这里又产生一个问题,容我再赘言几句。其实,要让

我们这整个话题有个实质性的进展，它需要从这个角度去考虑。那些受命于这种国势衰微国难当头之际的人们该有什么样的行为主旨呢？倘若该国正迅速蜕变成教会的敌对者，再不能与神长期为友了，一个人该如何将对神与教会的忠心跟他对国家的义务最好地调和起来呢？

正如一个人有理由担心这种情况会发生，或者迟早可能发生在自己的国土上，他也同样有理由心存感恩，尤其是当他被召去履行一项国家使命时，因为他可以从撒母耳的行为上为自己的职责寻得一套完整的榜样。那种温柔与刚毅、深思与活力的兼糅相济正是对一个公众人物性情的完美造就，而这一点在撒母耳身上可谓表现得空前的美善。他毫不隐瞒同胞的一意孤行加诸他的极度痛苦和不安。虽然尚未得到神亲自的引导，不知如何为他们指明方向，他已经准备抗争到底，不辞任何危险；他以最清晰最庄严的语气发表他的抗议之声，叫他们要因自己的任意妄为可能招致的后果负完全的责任。发出这样的呼声后，见他们仍是硬着颈项，他却并没有因此即刻放弃对他们的服侍；他依然带着一颗真实、忠诚，但沉重的心尽力履行着他们留给他的一切责任。“至于我，断不停止为你们祷告，以致得罪耶和华。我必以善道正路指教你们。”

如若果真发生这种事情(愿神阻止，但我们不能对这危险视而不见)，使徒的教会果真遭弃绝，被贬损，甚至受到英国政府和人民的践踏和剥夺，作为她的至爱、忠心的一个儿女，我对她所怀的最良好的愿望只能是这个：惟愿她能始终如一地行在撒母耳这句祷告的灵中；也惟有这条路可能让她蒙福，带领她回到比先前更有功效的境地。我在这里所说的教会当然是包括圣职人员和平信徒在内的三个阶层——全体基督徒按照耶稣基督的旨意联为一体，受使徒继任者们的管辖。若情形果真如此，借着神的祝福，指出如何让撒母耳的榜样作教会全体的引导，也作她每个儿女个人的引导，直至他本分的每一细枝末节，这样做或许不无益处。

首先，教会要像从前那样，恒切代祷。任何苦待，任何逼迫都不能成为她停止代祷的理由，要效法她早期的列祖，早期的榜样，为国家，为所有掌权者祷告。一旦这项义务能尽心、热切地去完成，其他

一切职责也就有了保障。坦诚，恭敬，言语谨慎，——使徒在警告人们不可“毁谤在尊位的”时所说的这一切要想身体力行，且又能在真理和坚忍上不屈不挠，有一个条件，也只有一个条件，就是，按我们当尽的本分，为我们宝贵神圣事业的真正仇敌代祷，并让这样的代祷成为习惯。

要时刻感觉神的同在，确保最后的成功，除了这条道路也别无他途可循；而神的同在和成功的把握证明是抵御厌恶情绪的有效手段。这种厌恶情绪虽然更趋缄默，却难说不怀恶意，有时几乎达至恨恶人类的地步。敏感的人看到压迫与错谬大肆横行时，他们的心灵也会被这样的情绪攫住。代祷的习惯，甚至为恶人代祷，能保守他们的心时刻思念诗人的这些劝导：“不要为那作恶的心怀不平，也不要向那行不义的生出嫉妒。因为他们如草快被割下，又如青菜快要枯干……当止住怒气，离弃愤怒，不要心怀不平，以致作恶。”（诗篇37:1,2,8）

因此，我们不止有神的话语保证我们有望得到超然的帮助，就是按照事物的天然结果而言，教会和国教的信徒若能真诚实践代祷这一首要职责，他们同时也就在为第二项义务做准备了——这项义务，依照撒母耳的话，我们可以很有信心地称之为劝诫。“我必以善道正路指教你们。”心平气和、态度明确、坚持不懈的劝诫，或公开，或私下，或直接，或间接，借言语、态度与行为行使劝导之职，在教会传统观念受到破坏之际，这是每个基督徒需乘机而行且义不容辞的责任。

在平信徒中，有些人从事的职业会让他们直接考虑到充斥于文明社会空间的各种权利和义务到底有哪些界限。最直接的变更机制都需要经由他们的手来通过；对于公众观点的形成与修正他们也拥有举足轻重的权力。如今，这严峻的形势或许能使他们比别人都更强烈地意识到，那公正的司法与纯洁的宗教之间必须维持睦邻友善的关系；使徒传统的宗教鉴于其超越的真理和严谨的风范就更当如此对待。在教会和英国法律之间，如若可能，借着历史的回顾，彼此的联系，以及那些最动人心弦令人崇高的先例，能使二者的关系变得更为神圣。

然而，关键时日，我还是借撒母耳的事例回到对教会提供的实际

劝导中。

撒母耳反对的那场变更终于还是得逞了，此后他的整个行为，尤其是对扫罗的行为在《圣经》中表现为一种深深的伤感。他切切地向神祈求，严肃、庄重、满心怜爱地劝诫这个误入歧途的人。因着扫罗在宽恕亚玛力人这件事上擅自行事，不敬畏神，撒母耳大胆地责备他，而且公开责备，但并没有在百姓面前羞辱他。即使到了神的仆人需要将自己与这不堪不配的人分别出来，以此显出他的庄严，发出最威严的警告——"撒母耳……再没有见扫罗"（撒母耳记上15:35）——即使这种时候，我们得知，他仍然"为扫罗悲伤"。

按照同样的原则，无论发生何事，若我们容许自己的爱国之心与日消减，对国家政府不闻不顾，那我们就实在没有学好教会教导我们的功课。"凡掌权的都是神所命的"（罗马书13:1），不论他们是否对真正的教会有助益，顺服与听命仍是我们的义务。教会在异教逼迫的日子正是如此；我们越是努力把忠诚与仁爱之心融进我们的顺服中就越好。

毕竟，要使我们濒危的教会重新得到高举和复兴，最稳当的做法是让她每一个焦心的儿女都在各自的地位和职分上将自己更加完全地交托给神他的救主，在那些并未受到当前危机直接影响的公众与个人义务上恪尽职守：我说的是在敬虔、纯洁、仁爱、公义方面每日每时当尽的义务。任何一个有思想的国教信徒，尽管他的职业从表面上看与这些大有利益的事相去甚远，他仍能以基督徒的身份从事一切，为他心中那份最重要的事业带来荣誉，促其发展，并进而将神的祝福带下来，这些都是他力所能及的事，明白这一点对他不失为一个安慰。这些都应该成为他更加尽职的一个动力。比方，对于巡回审判周要求我们实行的个人与官方职责他应更为严格地按时完成；身为见证者他应更加诚实，身为辩护人更加公正，身为最终裁定者，更加严明认真，不偏不倚，自制克己，耐心行事；更当心存敬畏，在一切事情上感知神的同在。从前曾有一位使徒对他最卑微的皈依者也不忘督促他们行事端庄，原因是这样做能让他们尊荣我们救主神的道（提多书2:10）。在这英国教会危机之际，若有人担心她的神圣之名会因一己过失或疏忽受亏损从而更加谨言慎行，对自我更加警醒惧

怕，对属灵的援助更加恳切祈求，那么毫无疑问，这样的行为准则绝不可等闲视之。

至于那些从职位与性情上说都觉得自己对这场运动饶有兴趣的人，他们却不可不多加小心，提醒自己，在变更与群情激奋的时期有一个最大的危险来自于他们急欲全身心投入的倾向。公众事务，不管是教会还是政府方面的，对于那些容让自己在其中殚精竭虑的人的确证明是危害不浅，因为他们把日常的本分都忽略低估了，尤其是那些灵修方面的事。

若这些提醒能予以适当注意，我不认为有谁会在这些领域上对使徒传统的教会事业投入过头。可能按他自己所知道的，同情他的人少而又少。他也许要等上好长时间，很可能离世之时混乱与不敬不虔的事仍甚嚣尘上，未见其稍有消减。然而，只要他始终如一，最终他拥有的是一个良善的基督徒切身的慰藉：作为一位真正的国教信徒，他拥有一种鼓舞人心的东西，世上任何事业带来的鼓舞都无法达到这种程度：——他可以平静、庄严、确实无误地证明，迟早得胜的一方是属于他，而且这得胜是彻底的得胜，宇宙性的得胜，永恒的得胜。

看到敌基督势力的运作他不必害怕，圣使徒们也看到这一切，他们却像诗人所说的那样欢迎那头一次的逼迫：

"外邦为什么争闹、万民为什么谋算虚妄的事？

"世上的君王一齐起来、臣宰也聚集、要敌挡主、并主的受膏者。

"希律和本丢·彼拉多、外邦人和以色列民，果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，

"成就你手和你意旨所预定必有的事。"（使徒行传4:25—28）

思 考 题

1. 听众会不会把这篇讲道看作一场重要的宗教改革运动的设想的宣言？
2. 基布尔在讲道中具体提到那个时代的哪些宗教和政治事件？
3. 基布尔希望会众听完他的讲道后做出怎样的回应？

第72章 约翰·亨利·纽曼

约翰·亨利·纽曼[1] 1801年2月21日生于伦敦,父亲约翰·纽曼是个银行家,母亲名詹明娜·纽曼(Jamina Newman)。七岁时,即1808年,入伊令(Ealing)一私立学校。1816年,父亲银行破产,正值纽曼在伊令就读最后一年,他后来称之为"悔改归信"的经历就发生在这件事情之后。因此福音派教义在他的早年生活中占有主导地位,对他早期宗教观点的形成也有决定性作用。十六岁这年入牛津三一学院,开始了与牛津大学长达近三十年的关系。1821年以三级荣誉毕业,1822年进而成为奥里尔学院院士,1826年升为学院导师。

1828年纽曼被任命为牛津大学圣马利亚教堂教区牧师,奥里尔学院是该堂资助者。同年,爱德华·霍金斯(Edward Hawkins)当选奥里尔新任院长。纽曼在他竞选该职时曾支持过他,但很快表明两人在有关学院导师的职责方面意见相左。纽曼相信导师对学生负有教牧之责,霍金斯则坚持导师与学生的关系只能是纯粹的学术关系。纽曼对此持反对意见,霍金斯就切断他的新生来源,纽曼别无选择,只好于1832年辞职,专心致志于他的大学教堂牧师之责。纽曼在该位置上恪尽职守直到1843年,以他兼具学者风范与诚笃之情的讲道将成千上百的学生、大学要人、市民百姓吸引到圣马利亚教堂。

纽曼的讲道在牛津众口皆碑。马修·阿诺德(Matthew Arnold)在1884年回首过往四十年时,追忆起年轻时在牛津听到的各种动人之音,

---

① 约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman, 1801—1890年):初为英国国教信徒,后为罗马天主教神学家、布道家、诗人;主要作品:《教区讲道和一般讲道集》(1833—1841),《自辩书》(1864),《吉隆提乌斯之梦》(1866)。

其中最富有魅力的是纽曼每个星期天在圣马利亚大学教堂的布道。

那精神之灵在午后昏黄的光中轻悄地穿过圣马利亚教堂过道，登上讲坛，而后以那最迷人的声音打破岑寂，发出言辞，传出思想，这一切实为一曲圣乐——精微，甜柔，哀伤，谁能抵挡这样的魅力？我似乎仍能听见他在说："走过这浮生的热闹，走过疲惫与疾患，争战与沮丧，倦怠与躁动，奋斗与成功；走过这烦恼不健全生存中的一切变幻与机缘——终于迎来了死亡，迎来了神圣的白色大宝座，迎来了那真福直观。"

纽曼在英国国教中的职业巅峰期当数他在牛津运动中举足轻重的那段时间。牛津运动是高教会为回归几大信仰基要做出的一种努力——如圣事、主教制和使徒统绪——并强调教会作为中介的地位。在罗马天主教对教皇权威和无误论没有根基的擅称和不顺从派(Dissenters)对灵性自由和个人判断同样缺乏根基的强调之间，高教会采取折中立场。在纽曼看来，牛津运动始于1833年7月14日这天，这一天约翰·基布尔在圣马利亚教堂的讲坛上宣讲了一篇题为《举国背道》的布道文。几个月后纽曼也投身其中，很快被视为该运动的首要发言人，在他主编的《英国批评家》(*British Critic*)、为《时代书册》(*The Tracts of the Times*)撰写的文章中，以及在大学教堂每周的布道文里都大力宣扬这场运动的教义要领和道德关怀。

然而这一切并非一帆风顺。到了1839年，纽曼开始对这项事业失去信心。他逐渐相信真正的教会之家是罗马而不是坎特伯雷。1841年2月他在颇失名誉的《书册第九十本》中发表了这一新观点，《时代书册》也为此背上恶名，突遭停刊。在这一作品中纽曼说道，《三十九条信纲》——它表明的是英国国教的教义立场——可以从支持罗马天主教的教义方面去解释。该书册在整个牛津大学内外遭到强烈反对。其结果是，纽曼开始从英国国教的公众生活中隐退。其后的一年半中，他辞去了在《英国批评家》中的位置，离开牛津，搬到利特摩尔(Littlemore)一个半修道院性质的团体中，撤回年轻时发表的反天主教言论，辞去大学教堂的职务。他作为国教教士的最后一

篇讲道——《辞别友人》——是1843年9月在利特摩尔宣讲的,距他辞去圣马利亚牧师之职仅几日之遥。1845年10月9日他被正式接纳入罗马天主教会,次年受按立为司铎。

纽曼在罗马天主教会中的工作相当广泛。1848年在伯明翰附近筹建圣腓力内里(Philip Neri)的奥拉托利会(Oratory),纽曼鼎力襄助;在创办爱尔兰天主教大学运动中他是中坚力量,并在1854—1858年间出任该校校长。这段时期他的主要著述有《大学的理念》(1852年),《信仰要义指南》(1870年),以及他的自传《自辩书》(1864年)。1879年,教皇利奥十三封他为枢机助祭。1890年8月11日纽曼逝世,葬于沃里克郡(Warwickshire)。他的墓志铭上写着:"自幻影与梦境中走向真实。"

选文:吉隆提乌斯之梦

1865年,纽曼出一短作,题为《吉隆提乌斯之梦》,"吉隆提乌斯"(Gerontius)一词原意即"老者"。该作首版于1865年4、5月份的《月刊》,分两期连载,次年成书出版。该作讲述一个人临终前的异象,即他如何在死亡之际脱离肉体,迎见天国之境。书中有两首诗已成为基督教传统圣诗公认的经典之作。

与此同时《吉隆提乌斯》也是纽曼文学生涯中一重要里程碑。纽曼的大部分诗写于19世纪30年代。这些诗绝大多数都具灵修与冥想性质,反映了纽曼在《论亚里士多德的诗学与诗歌》一文中所说的对诗歌的某种道义上的理解。这些诗歌在本质上都是诗体化的布道文,布道文的语气主宰着总体行文风格。纽曼的一位崇拜者C.F.哈若德(Harrold)以未必恭敬的口吻这样总结纽曼这一阶段的诗歌才艺:"在纽曼里面,道德家与诗人展开激战,胜方为道德家。"这一切在《吉隆提乌斯》中却改变了。

《吉隆提乌斯》基本上是一首带神学性质的诗,刻画的是一个在纽曼自己的布道和基督教一般属灵传统中都一再出现的主题:此世并无永存之城。该主题也见于他许多堂会布道文中,如《论人生的伟大与渺小》,下面这段话出自该文,从中可看出它已浓缩了《吉隆提乌

斯》中的许多神学要义：

> 我们当记住[此世]仅仅是我们存在中的一次偶然——它不属于我们，我们是不朽的灵魂，独立于时空之外，今生只是某个外在的舞台，让我们在台上表演片时……在这个世界上，我们充其量只当看自己为一场比赛中的赛手；人生是一场梦，与我们真实的外体生存浑不相干，迥然有别，就如梦有别于梦醒时分；诚然，重要的梦境可为我们提供判断自己的借鉴，但梦本身不过是了无实质的影儿。

或许这样的主题也见于维多利亚时代的其他宗教诗篇。但必须强调的是，《吉隆提乌斯》有别于19世纪的众多宗教诗作，其原因在于它在处理某一高度说教性的题目时并没有滑入呆板的说教模式，而是以纯粹的艺术手法来表现。在《吉隆提乌斯》中纽曼没有宣道；他在默想——同时把读者带入他的默想中，和他一同默想。《吉隆提乌斯之梦》将主人公——一个弥留之际的老人——从死亡到永生的过程做了戏剧化描绘。而这一点也可视为纽曼对于人性、人生在世的意义，以及未见之属灵世界更高更实际的基本信仰的纲要性总结。然而，这一切都不是以宣述信条的方式表达出来，而是像海伦·G·霍尔(Helen G. Hole)所说，是一部"教理之诗，诗中所怀教义是一桩奥秘，想像与理性同样为之倾倒"。

我们来思考从这部作品中摘取的两首诗。第一首是教义诗，表达基督信仰的基本思想，由吉隆提乌斯自己诵读，宣告他的得救所根据的真理信条。接下来是一首敬拜赞美的天使圣诗，抒发天国为响应神的救赎工作而发出的赞美之声。将这两首诗放在一起的教导意义在于，两者都指向同一组事实——神在基督里对人类的救赎。不过第一首是教义性的，第二首是默想性的。第一首着重思想，第二首着重意象和叙述。似乎纽曼希望表明教义有它的地位，但它须退居于敬拜之下。在此他正回应托马斯·阿奎那的一个主题——神学真正的任务是引向敬拜。

1

我坚信

我坚信亦真信
神是三位,神是一;
其次我定当承认
人性在子身上披。

信靠、盼望全在于
那为我钉死之人子;
心思、行径难驾驭
却因他死亦治死。

光明、生命与力量
全然属乎他恩典;
纯全至爱我献上,
惟他圣洁且刚坚。

我今满心怀敬重,
只因爱他我坚认:
教会属他创造工,
她诸教诲出于神。

故此我们当敬拜,
天使天军同一心,
天地之神配爱戴,
圣父、圣子和圣灵。

2

赞美归于高天至圣

赞美归于高天至圣,

深渊也发赞美声浪，
他的话语极至奇妙，
他的道路全然稳当。

哦，我们的神那爱的智慧！
正当罪恶羞辱遍处，
第二亚当前来争战
前来施行他的救赎。

哦，最智慧的爱！血肉之体
虽因亚当堕落败坏，
竟然重新奋起抗敌，
竟然奋起得胜有余。

有一礼物高过恩典
竟将血肉之躯赎回，
神的同在他的自己，
一切神圣本质所归。

哦，长阔大爱！人敌对他，
他却为人受神鞭打，
人子之身双重受苦，
只为人类当受刑罚。

他在园中不为人知，
他高悬于十架之上，
教导感动他的弟兄
一同受苦一同受戕。

赞美归于高天至圣，
深渊也发赞美声浪，
他的话语极至奇妙，
他的道路全然稳当。

思 考 题

1. 比较两首圣诗的风格。它们的主要不同点在哪里？如何解释这些相异之处？
2. 第一首圣诗是以诗文形式来陈述信条。纽曼在这里告诉我们他在神学上主要侧重点是什么？他将哪些信仰告白置于最突出位置？有否明显的遗漏？
3. 第二首圣诗在形式上是默想基督的死。纽曼这么写的用意何在？
4. 根据这首诗你能否判断出纽曼有哪些特定的神学侧重点？你的结论与你前面关于第一首诗的答案是否相符？
5. 什么是“比恩典更高的礼物”？纽曼想通过这句话表达什么意思？

第73章 拉尔夫·华尔多·爱默生

爱默生[①] 1803年生于马萨诸塞州的波士顿，父亲是惟一神教派牧师。他就读于哈佛大学，后又在该校的神学院继续深造，接受惟一神教派教牧之职的训练；当时的哈佛神学院是公认的惟一神教派大本营。1826年，他开始在这个教会从事侍奉工作，1829年终止该职，起因是他和教会长老之间就圣礼神学发生过一场过于敏感的争执。对于自己被收录入一部基督教文学选集，爱默生可能会不大乐意——例证可参见他对传统基督教生活的批评和1835年题为《历代基督教之欠缺》(*Defects of Historical Christianity*)的演讲中表述的思想——但是仍可认为，见诸他最早出版的《论自然》(1836年)一书中的思想还是反映了基督教创世教义中的某些基本内容，当然该书也明显受到东方宗教的影响。

爱默生是公认的美国最具影响的作家、哲学家和思想家之一。虽然他写过大量的诗歌——如《挽歌》、《梵境》和《问题》，但最为世人铭记的还是他的散文。他的散文既表现了一种高度娴熟的行文风格，也显示出他表达艰深思想的杰出本领。1837年他为哈佛优秀生荣誉协会做了一篇题为《美国学者》的著名演讲，号召美国知识界脱离欧洲，争取独立：

学者是这样的人：他必须集当今的全部才智、过往的所有贡献和未来的一切希望于一身；他必须是各类知识的集大成者。如果有一

---

① 爱默生(Ralph Waldo Emerson, 1803—1882年)：美国杰出的哲学、宗教和伦理作家；奉行超验主义世界观，坚信“自然界的神秘统一性”。主要作品：《论自然》，《论生活行为》(1860年)，《文学与社会目的》(1876)。

句最重要的训言需要他侧耳倾听，那就是：世界不足挂齿，惟有人是一切。在你里面蕴藏着整个自然界的法则，而你却不知道一滴树液如何上升；整套理性都在你心中沉睡；所有一切都等着你去认识，等着你去尝试。尊敬的校长、先生们，所有的动机，所有的预言，所有的准备都已证明，这份对于人类未知潜能的信心是属于美国学者的。欧洲典雅的缪斯之声我们已经听得太久了。

选文：论自然

下面这段选读摘自《论自然》(1836 年)。这本小书是一篇长达九十页的散文，当时的销量并不好，第一版花了十二年才售出五百册。于此对比鲜明的是他 1838 年 7 月 15 日为哈佛神学院毕业班做的演讲，刊印后几周之内就卖了三百册。《论自然》是一部极为重要、极具创造性的宗教文学作品，尤其是在此摘录的第四章。爱默生在这里讨论了语言的作用，特别是语词与语词所力求描述的现实之间的关系。“整个自然界的神秘统一性”这一主题在这段文章中得到清楚印证，爱默生由此断言：“每一自然事实都表现某种精神事实的状态。”

语言是自然奉献给人的第三种功能。自然是思想的媒介，并且以单一、双重、三重的形式表现出来。

1. 语言是自然事实的符号。
2. 一定的自然事实是一定的精神事实的象征。
3. 自然是精神的象征。

1. 语言是自然事实的符号。采用自然历史就是为了帮助我们了解超自然的历史。采用外部创造就是为了赋予我们语言去描绘内在创造的存在和变化。任何用来表现道德或知性事实的文字，究其根本，都是从某些事物的外部形体中借鉴而来的。“对”，指的是“笔直”，“错”则是从“扭曲”而来的。“精神”最初指的是“风”，“道德犯罪”指的是超越“界限”；“目空一切”原来的意思是“扬起眉毛”。我们

用“心”去表达情感,用“脑袋”来描述思想。而“思想”和“情感”本身也是从有形物体借鉴而来的,现在已经专门用来表达精神世界。大多数这种转化过程不为我们所知,因为语言是在远古时期构成的,但同样的倾向每天可以在孩子们身上观察到。孩子和未开化的人只知道名词,或事物的名称,他们把名词转化为动词,并用来从事类似的心理活动。

2. 然而,这些表达精神含义的文字的起源只是自然赋予我们的最少的那部分语言。——这一事实在语言学历史上十分突出。文字并不具有象征意义,事物本身才是象征的。每一自然事实都是某种精神事实的象征。自然界的每一外部表现都同人的心理状况相对应。而且,人的心理状况只有通过描述自然界的某种现象才能表现出来。我们说愤怒的人是一头狮子,狡猾的人是一只狐狸,坚强的人犹如磐石,有识之士就像火炬。羔羊是无辜的,蛇则代表阴险的恶意。花用来表达微妙的情感。我们熟悉的用法还有用光明和黑暗分别表达知识和无知,用火来表示热爱。“我们身后看得见的距离”用来表达记忆的形象,而“面前看得见的距离”则表达我们的希望。

当人们在沉思中凝望河水时,谁能不想起流水般的往事?投石入溪,泛起的涟漪宣告它们是一切反应的美丽形式。人意识到在他的个人生活之中或背后有一个普遍的心灵,在那儿,就像在天空中一样,正义、真理、爱、自由的本性在升华,在照耀。人们把这种普遍的心灵叫做理性,它不属于你、我、他,而是我们为它所属。我们是它的财产,它的人。覆蔽我们这个地球的蓝天,带着它永恒的宁静、布满着亘古星球的穹苍是一种理性。那些同智力有关的我们称之为理性,同自然有关的称之为圣灵。圣灵是造物主。圣灵本身具有生命。每个时期,每个国家的人都在自己的语言中用“父亲”这个词来描述圣灵。

不难看出,在这种类比中没有什么幸运或变化莫测的成分。它们是恒定的,遍及整个自然。这不是各地几个诗人的梦想。人是类比推理者,而且要研究所有物质对象的关系。他是一切存在的中心,其他每一种存在都向他发出一束关系之光。离开这些对象,人就不可能被理解,反之亦然。自然历史倘若只被它自己所掌握,那就丝毫

没有价值，不会有什么结果，就像物种只有单一的性别一样。但如果把自然历史同人类历史相结合，它便充满了活力。整个植物志，林奈(Linnæu)和布丰(Buffon)的全部著作，不过是自然学的枯燥分类，但其中最一般的事实，如植物的习性，器官，生长情况，如昆虫的声音，一旦应用于智力哲学，或者，在一定程度上同人类世界联系起来，那它就会以极其生动、宜人的方式影响我们。在所有的演说中，植物的种子都被类比成人类世界里的小种子，甚至使徒圣保罗也把人的死尸称为种子，“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”[1] 地球沿轴心绕太阳运转造就了一年的时分：这中间有一定量的没有理性的光和热。但难道人类生活和季节之间就没有一种类比的关系了吗？难道季节就没有从这种类比中汲取宏伟和悲怆吗？就蚂蚁本身来说，其本能是微不足道的，但一旦我们看见它同人建立了某种关系，那么，这小小的苦行僧，就成了告诫者，小小的身躯里就有了一颗伟大的心。这时，它所有的习惯，甚至不久前才发现的生理现象，即它从来不睡觉，也随之变得崇高起来了。

由于有形物体和人类思想之间存在这种根本的联系，那些只拥有生活必需品的野蛮人就变得越来越少了。追溯一下历史，我们发现，语言变得越来越形象化了。而在初始阶段语言都是诗；所有的精神事实都由自然象征来表达。同样的象征被用来创造所有语言的初始元素。而且，人们还注意到，所有语言的成语都有极大的雄辩力而且寓意相通。这是最初的语言，亦是持续到最后的语言。这种语言对自然的直接依靠，这种外部现象到人类生活的转变，一直深深地影响着我。也正是这一点使那些秉性刚毅的农夫或樵夫说起话来妙趣横生，而听者亦津津有味。

一个人能否把自己的思想同合适的象征联系起来，表达出来，取决于他性格的质朴，也就是说，取决于他对真理的热爱以及不折不扣地同真理进行交流的欲望。人的堕落必将导致语言的堕落。一旦质朴的性格和观念的主权被第二种欲望，即富贵欲、快乐欲、权力欲、表扬欲等压倒的话，那么表里不一和谬误就会取代质朴和真理。以自

---

① 《哥林多前书》15章44节。

然来说明意志的能力也就从程度上损失了。新的形象不再出现,陈旧的文字被滥用来表示并不陈旧的事物,当仓库里没有金银时,只好用纸币来代替。到了一定的时候,骗局会被戳穿,文字也就失去了激发人们理解和热情的力量。在每一个文明古国都可以找到成百上千个这样的作家:他们在短期内相信并使别人相信,他们看到并说出了真理,但他们没有自发地给某种思想披上自然的外衣,而是不自觉地运用本国历史上主要作家所创造的语言,也就是那些基本上坚持自然表达的作家的语言。

但聪明人会打破这陈腐的用词风格,将文字重新组合成有形的事物,使得形象的语言马上变成一种富有权威的证书,说明使用这种语言的人同真理和上帝结成了某种联盟。一旦我们的文章、演讲超越了十分熟悉的事实界线,由激情而燃烧,因思想而昂扬,那么它就自然而然地赋予了形象。一个想认真谈话的人,如果他注意到自己思维的过程,就会发现物质形象总是或多或少地在脑海中闪现,同每一种思想同时出现,提供思想的外衣。因此,杰出的文章和杰出的演说,永远都是寓言。这种形象是自发的。它是经验和现行思维的结合。它是一种恰到好处的创造,是原始造物主通过他已经制造的乐器弹奏出来的曲子。

这些事实可能说明,对于一个思维强健的人而言,乡村生活优于人为的密封的城市生活。我们对自然的认识比我们想交流的要多。自然之光始终不断地流入大脑,以致我们忘记了它的存在。在森林中长大的诗人、演说家,其感观不加设计、自然而然地长年受到森林优美而抚慰的变迁的熏陶,不会因为城市的喧闹或政治的争吵而丧失自己的训诫。即使过了很久,在国家议会的鼓噪和恐惧中,在革命风潮里,那些庄严肃穆的森林形象也会再现在他们早晨最美的时光,就像那逝去的事件能唤起的某些思想的象征和文字一样。在一种崇高情操的感召下,他又看到或听到了他孩提时看到或听到过的林涛、松吟,滚动闪烁的河流,山坡哞哞的牛群。有了这些形象,他便可以把握力量的关键,说理的魅力。

3. 所以说,我们是靠自然物质来表达具体的意思。语言传达这种徒有虚名的信息的能力竟是如此之大!是否一定要有这些生物的

高等形式,这些丰富的形状,这太空轨道上的主人来提供说话的词汇和语法?当我们采用这些重要的密码来处理我们的日常生活时,我们感到用不上它,也没有这个能力。我们就像那些用火山渣来烤鸡蛋的旅行者。当我们发现总可以用它来表达我们所要说的时,我们又无法避开这么一个问题;是否事物本身并不那么重要?山脉,水涛,天空,是否实际上毫无意义,而只是因为我们想要用它们来表达自己思想才有意识地赋予其一定的意义?世界是象征的。词类都是比喻,因为整个自然就是人类大脑想出来的一个比喻。道德世界的法则符合镜子中的影像。“有形世界以及各部分之间的关系就是无形世界的罗盘面板。”物理学的公理可以用来解释伦理的法则。因此,“整体大于各部分的总和”,“反作用力等于作用力”,“最小的重量可以用去提起最大的重量,重量的差异可以由时间补偿”,以及许多诸如此类的命题,既具有物理学的意义,也同样具有道德的含义。当这些命题应用于人类生活时,比仅仅应用于技术方面更具有广泛和一般的意义。

同样,历史上的名言和一个民族的格言通常由自然事实构成,从自然事实中挑选出来,作为道德事实的一幅图画、一个比喻。因此就有了这么一些谚语:滚石不生苔,转业不聚财;双鸟在林,不如一鸟在手;跛子走对路胜过快腿跑错道;趁晴晒草;满杯水难端平;醋是酒的儿子;最后的分量砸断骆驼的脊梁;古树先生根。可以说这些谚语的最初意义不过是些微不足道的客观事实,但我们一再重复,就因为它们具有类比的价值。谚语中正确的,也同样适应各种形式的寓言。

这种大脑与物质的联系不是某些诗人想像出来的,而是根据上帝的意志存在的,因此,谁都看得出来。它有时显现在人面前,有时却隐而不露。当我们有幸碰到这一奇迹时,智者却在那儿怀疑是否在其他时候自己处在视而不见,充耳不闻的地步?

——这些情况会不会像夏天的云,
笼罩在我们头上而不引起特别的考虑。
(莎士比亚《麦克白》第三场第四幕)

一种比宇宙之光更崇高的光照彻宇宙,使其变得透明。自从创

世以后，这是一个一直使每一个天才惊异并进行研究的问题。从古埃及人和婆罗门教徒的时代到毕达哥拉斯、柏拉图、莱布尼兹、斯维登堡的时代，概莫能外。人生的大路旁坐着斯芬克斯，一代又一代，每每有预言家路过那儿，总想试试运气去解开她的怪谜。看来，似乎有必要以物质的形式来表现精神的内容。白天黑夜，河流风暴，飞禽走兽，纯酸正碱，都先以上帝头脑中的理念而存在，并由于精神世界的先期影响而呈现其现在的模样。事实是精神的最终表现。有形的创造是无形世界的终点，或圆周。"物质对象"，一位法国哲学家说，"是造物主基本思想中的必然存在的浮渣，它们应该永远同它们的本源保持密切的联系，也就是说，有形世界必然拥有其精神和道德的一面。"

这一理论深奥难懂，尽管诸如"衣裳"、"浮渣"、"镜子"等形象可能会激起人们的一些想像，我们还是必须仰仗更细微，更生动的讲解才能弄清它的含义。"每一件文稿都必须由它所寄寓的精神来解释"——这是批评的基本法则。只有同自然合拍，热爱真理和美德的生命，才能净化人的眼睛去了解其主题。我们可能不同程度地认识自然中恒久的原始意识；这样，世界于我们便成为一部公开的书籍，每一种形式都说明其内在的生命和最终的目的。

根据上述的观点，我们一直在考虑物质可怕的内含和数量。与此同时，一种新的兴趣亦使我们惊诧不已；因为"每个被正确理解的物质都展现出一种心灵新的官能"。这种本是无意识的真理，当它在一种物质上进行解释和定义时，便成了知识的一部分，成为思想弹药库里一件新型武器。

（摘自《爱默生散文选》，姚暨荣译，略有改动，百花文艺出版社，1995）

思 考 题

1. 爱默生在何处谈到自然世界与精神世界的直接关联？他认为这种关联的根基是什么？
2. "在这种类比中没有什么幸运或变化莫测的成分。它们是恒定的，遍及整个自然。"爱默生这句话有何含义？指出支持这些论点的类比。

3. “世界是象征的。”爱默生这句话有何含义？他如何说明这一点？
4. 基督教的创世教义从哪些方面可视为对爱默生探讨语言与自然的支持？爱默生并未直接引用《圣经》经节，却可以清楚看出有几处暗涉。这些间接提到的经文有可能是哪些？
5. 爱默生提到几位他自称使他受惠的作家。指出这些人；若能找到一本百科全书，特别查一查其中的两位——弗兰西斯·培根和伊曼纽尔·斯维登堡。他们对爱默生可能产生过什么影响？

第74章 安东尼·特罗洛普

安东尼·特罗洛普[①] 1815年4月24日生于伦敦。其父托马斯·安东尼·特罗洛普是位大律师。家中共有六个孩子,安东尼·特罗洛普排行老四。正像特罗洛普在他的《自传》(1883年)里所叙述的那样:家庭的贫困和沉重的债务让他在不幸中度过了童年,他也因此中断过学业。本来可以继承的一笔财产最终成了泡影,家庭的经济每况愈下。他在哈罗(Harrow)和温切斯特两地上学的学费也时常付不起,他试图申请奖学金,却以失败告终。为了恢复家业,他们举家迁往美国,只留下小安东尼一人呆在英国。但家庭的经济状况并没有因此有多大的改观,直到他的母亲弗朗西斯开始写作。她的第一部作品《美国人的家庭规矩》于1832年出版。可是对于她的丈夫而言,她的成功来得太迟了,他于1835年流亡比利时的布鲁日(Bruges)时不幸去世。

家庭的经济状况实在太糟,根本负担不起特罗洛普上大学的费用。1834年,他在伦敦邮政总局找了份低级职员的差事。七年之后,也就是1841年,他被任命为爱尔兰巴纳赫(Banagher)的土地测量官,那时他的经济状况已有所好转。他在那儿工作很努力,经常四处旅行,业余时间以打猎作为消遣。尽管如此,他仍抽出时间进行文学创作。1844年,他娶了罗赛兰一位银行经理的女儿罗斯(Rose)为妻。他们有两个儿子,其中一个移民去了澳大利亚。特罗洛普经常因邮政业务出国,直到1859年他才再次把家安在了英格兰。他在邮

---

① 安东尼·特罗洛普(Anthony Trollope, 1815—1882年):英国小说家,维多利亚时代中期记录神职人员生活的编年史家;主要作品:《巴塞特郡编年史》(1855—1867)。

政总局工作期间，最大的一项成就是发明了信箱，这种信箱至今仍四处可见。

特罗洛普的文学生涯始于1847年，当时他出版了小说《巴利克罗兰的马克德谟特家》(*The Macdermots of Ballycloran*)。他从在爱尔兰的经历中摄取素材，写了这部小说以及另外一部名为《凯利家与欧凯利家》(*The Kellys and the O'Kellys*)的小说，努力探求爱尔兰不满英国统治的根源所在。由于邮政业务的需要，他曾一度(1851—1853年)在英格兰西部工作，这段经历让他对维多利亚时代中期城镇的日常生活有了相当了解。他的很多小说的特色都是基于这一了解之上。1867年他从邮政局退休。以后的三年他担任了《圣保罗杂志》的编辑一职。1868年，他曾尝试以自由党人的身份进入议会，却未能获得成功；但他却在伦敦文学协会里赢得了一席之地。声名显赫的萨克雷、乔治·艾略特和刘易斯(G. H. Lewes)都成了他的朋友。他于1882年12月6日中风过世。

安东尼·特罗洛普一生共完成了47部小说，5本短篇小说集，另外还有一些旅游手册、传记文学以及小品文集。《巴塞特郡纪事》(*The Chronicles of Barsetshire*)以及六部"巴里赛小说"(Palliser novels)是他用英文写成的第一套系列小说。他的作品生动地刻画了维多利亚时代英格兰拥有土地阶级和职业阶级的形象。其创作是无与伦比的。在他的《自传》(他去世后于1883年出版)里，特罗洛普说，自律使得他成了一名多产作家：每天一大早，在开始动笔之前，他就规定自己每小时要写出一定数量的篇幅。每次乘火车或轮船旅行时，他都在写作。前一部小说一写完，他便马不停蹄地开始下一部。他的努力终于使他成为英格兰最成功、最受欢迎的作家之一。然而，去世之后，特罗洛普在文学上的声誉却一落千丈。这与我们前面提到的他在《自传》中对自己的揭密有很大关系。当时有些人认为他把文学看成了一桩生意——在那个阶级意识十分强烈的时代，这是不可饶恕的罪恶——他是"按钟点"写作的。

后来，随着时代的变迁，特罗洛普也慢慢恢复了往昔的辉煌。人们把他看成是记录他那个时代英格兰中上等阶级(特别是英格兰的神职人员)的日常生活的编年史家。他受到了广泛的好评。他的大

部分作品对英格兰教会中那些玩世不恭的神职人员进行了一些含蓄的讽刺。但他缺乏像查尔斯·狄更斯那样辛辣的、怒火中烧的揭露。他被誉为"记录茶杯里暴风雨的编年史家"。他最善于细致入微地观察维多利亚时代中期英格兰教会里晋升的方方面面。最能表现他这方面特点的一套作品就是《巴塞特郡纪事》,其包括六卷:

《巴切斯特养老院》(1855年)
《巴切斯特的塔》(1857年)
《索恩博士》(1858年)
《弗雷姆牧师公馆》(1861年)
《阿灵顿的小宅子》(1864年)
《巴塞特郡最后纪事》(1867年)

至于巴塞特到底是哪个主教堂所在的城市一直颇有争议。有人说是索尔兹伯里,但看起来特罗洛普是以温切斯特作为小说中城镇和主教辖区的所在地的,而对乡村细节上的描写看起来又像是英国的萨默塞特(Somerset)郡。1851年,特罗洛普曾在此开展过一些邮政业务,所以他对此地比较熟悉。

选文:巴切斯特的塔

我们这里节选的是《巴切斯特的塔》(1857年)的第四章。《巴切斯特的塔》是特罗洛普写的《巴塞特郡纪事》的第二部。特罗洛普在他的《自传》里是这样热情洋溢地描述这部小说的:"写《巴切斯特的塔》时,我兴奋不已。主教和普洛蒂(Proudie)夫人在我看来很真实。另外,执事长的那些麻烦,斯洛普(Slope)先生的那些爱等等也是如此。这是值得向读者推荐的小说之一。"其他的一些评论家在谈及这部小说时也同样热情洋溢。当代有一则评论是这样说的:"《巴切斯特养老院》是一部了不起的作品,而《巴切斯特的塔》则更了不起。"另一个评论把这部小说看成是"同时代最具智慧的一部小说"。

节选部分主要讲的是斯洛普先生,新任命的巴塞特主教的私人牧师。他情不自禁地认为,他恩主的这一新任命肯定对他自己在教

会里的晋升大有好处。所以，这篇文学作品中刻画的最令人厌恶的神职人员便开始秘密计划如何在教阶上平步青云。慢慢地他把主教和普洛蒂夫人也引诱到他的计划之中。顺便提一下，普洛蒂夫人是特罗洛普笔下创造出的最鲜明的形象之一。

第四章　主教的助理牧师

至于尊敬的牧师，斯洛普先生的出生，我知之甚少。我听说过这样的传言，他是一位著名医生的嫡传。T.施恩迪(Shandy)先生出世时，是由这位著名医生助产的。早年的时候，斯洛普先生在自己的名字里加入一个字母"e"，为的是让自己的名字读起来朗朗上口，他是效仿过去的那些伟人的。如果这些传言是真的，我推测他在受洗礼时就应该取名为奥巴代亚(Obadiah)了，因为他现在就叫这个名字。取这个名字是为了纪念他的祖先十分引以为荣的那场争斗。我对他进行了大量的研究，但还是不能确定他们家是在哪一天改变宗教信仰的。

他曾是剑桥大学的一名减费生，不管怎么说，他在剑桥的学业相当成功。在求学期间，他还是一位文学硕士，管着一批大学生。毕业后，他去了伦敦，在贝克街区一座新建的教堂里担任传道人。其间，由于在某些宗教问题上的看法颇为相同，他与普洛蒂夫人非常情投意合，于是他们的交往也就多了起来，日子久了，他们变得非常亲密。

慢慢地，他和普洛蒂家的女儿们也熟了起来。很自然地，一种比友谊更为温柔的感情也就随之油然而生。他和他们家的大女儿奥利维亚(Olivia)之间有一些爱心传递，但是至今也没产生什么令人满意的结果。事实上，斯洛普先生已经向她示过爱，而后又收回了，因为他表示医生没有多少资本可以让他的孩子们继承。不难想像，在他这番举动之后，即使他再有进一步表示，普洛蒂小姐也不会再愿意去答理他了。后来，普洛蒂医生被认命为巴切斯特的主教，斯洛普先生的观点开始有点转变。主教嘛，即便再穷，也能负担得起牧师的孩子。斯洛普先生后悔自己过去私心太重了一点。就在他听说了医生升迁的好消息后不久，他又一次发动了对奥利维亚的攻势，不是很猛烈，只是满怀敬意地发动着一些外围的攻势。然而奥利维亚是个有

个性的姑娘，在她的血管里流动着两股势力相当的血液。她还有另一个“情人”，那就是她的书籍，而且这一“情人”可能还更胜一筹。因此，斯洛普先生只好望她兴叹。不久，这两个人发现他们之间好像更容易建立起那种根深蒂固的仇恨了。

发生了这些事后，普洛蒂夫人仍然坚定地保持着与这位年轻牧师的友谊，这让人感觉有点奇怪。不过，话又说回来了，她对那些事情一无所知。虽然她自己非常喜欢斯洛普先生，但是她从来没有想过她的哪个女儿会喜欢上他。她们出身高贵，地位优越，根本不会考虑他的，除非她们不在乎门第悬殊。两位当事人都觉得没有必要告诉她。奥利维亚的两个妹妹对此事也略知一二，还有那些仆人们，就连左右隔壁的邻居们都有所耳闻。尽管如此，普洛蒂夫人却一直蒙在鼓里。

斯洛普先生很快就获得了自我安慰，他觉得既然他已被选作主教的牧师，或许他就可以靠自己的力量从主教的恩赐中获取一些好处，而无需费尽心思去打扰主教的女儿。他发现自己完全可以忍受示爱遭人拒绝所带来的阵痛。当他坐在火车车厢里，陪同主教及其夫人开始他们第一次巴切斯特之旅时，就开始在心里盘算自己未来的生活了。他非常了解他恩主的优势，他也同样掌握着他的弱点。他很明白为哪些原因新主教会精神高涨。他也能看得出公众生活更适合这个要人的胃口，而不是主教职务上的一些琐事。

因此，他，斯洛普先生，将成为实质上的巴切斯特主教。他下定决心，一定要达到这一目标。为了让他自己——斯洛普先生——得到他该得到的东西，他决心用勇气与精神去争取。他很清楚将有一场硬仗要打，因为主教教座的权力与庇护也同样被另一个“伟大人物”所觊觎，这个人就是普洛蒂夫人，她也想实质上占据巴塞特主教这一职位。另一方面，斯洛普先生觉得，只要他略施小计就可将这位女士收入囊中，为此他窃喜不已。大部分时间她肯定都会住在伦敦，而他可以一直呆在巴切斯特。所以，很多事情她都不会知道，而他对主教辖区的一草一木都了如指掌。当然，一开始他要奉承她，用花言巧语去引诱她，在有些事情上或许还得向她做出让步，但是他坚信最终的胜利是属于他的。如果其他的路都行不通的话，他还会选择最

后一条路——和主教联合起来反对他的妻子。他可以给这个不幸的人鼓劲,借助他的力量将这个女人的势力连根拔起,从而也解放了她的丈夫。

他坐在车厢里,看着眼前这对熟睡的夫妇,心里一直盘算着这些事。斯洛普先生不是那种想想就算了的人。他有常人没有的能力,并且有相当的勇气。他可以俯首献媚,必要时,他甚至可以将腰弯得很低。但是他绝对有能力担任君主之职。既然清楚自己有这样的能力,他自然也就有这样的愿望。他的个人能力不是第一流的,但是他把自己的能力控制得相当好,知道如何去运用。他天生就具备在论坛上雄辩的口才。事实上他的雄辩并不太能使男人们信服,但对于那些性格较为柔弱的女性们却绝对是个杀手锏。他讲道时会公开指责一些事情,用温柔的恐吓去激发那些较为弱势的听众的情感,努力在她们的脑海里留下一些这样的烙印:整个人类都危机四伏,所有的女性亦深陷其中,除了那些能定期去贝克街听晚间讲座的人。他的表情和声调都严肃至极,以至于人们都会产生这样一种印象:他觉得这大半个世界都糟糕透顶,为此他操心不已。每每穿过大街小巷的时候,他对人世间邪恶的恐惧之情就会跃然脸上,他的眼角流露出一丝诅咒之色。

在教义上,他像他的恩主一样,对异议持宽容的态度,如果他那严厉的表情可以被称之为对任何事的宽容的话。他与卫理公会的教徒有一些共同语言,但对皮由兹运动信仰者(Puseyites)的邪恶行为,他的灵魂又苦恼得发抖,他对他们的里里外外都恨之入骨。看着那座新建的尖顶教堂,他的怒火"腾"地一下就冒了出来。一件全胸的黑色真丝马甲在他看来就是撒旦的标志。他认为一本污秽的笑话书会亵渎教堂里一位基督徒的座位,与一本用红字印刷,背后装饰有十字架的祈祷书比较起来也差不多。大部分积极的神职人员都会有自己的爱好,他的爱好就是礼拜日的宗教仪式。但他从不用"礼拜日"这个词来玷污自己的嘴巴——他总是说"安息日"。他喜欢称酒和肉为对"安息日的亵渎":他靠着这一点成功,就像警察们靠着社区里人们的一般恶习发达起来一样。这是他晚上最喜欢的一个节目,是他雄辩口才的源泉,也是他能征服那些女性心理的秘密所在。在他

看来,上帝的启示只是在犹太教遵循的那一条律法中出现过。他认为我们的“救世主”的满口仁义之词都是些空话,还有圣子嘴里所鼓吹的那一套——“温柔的人有福了,因为他们必承受地土。”——“怜恤人的人有福了,因为他们必蒙怜恤。”以他之见,《新约》没有多大意义,因为他觉得《新约》并没有赋予主教任何新的权力。他至少可以在上帝赐予人的七分之一的时间里私下行使主教的权力。

斯洛普先生个子高高的,算是上帝的一个杰作。他的手脚很大,他们家人都是这样。他的胸脯和肩膀都很宽,能支撑起那些比常人多出的部分。总的来看,他的身材还不错。但是那副嘴脸却实在不讨人喜欢。他的头发长而软,暗灰色,微微泛着点红。他总是将头发分成高低不平的三大块,每一块都梳得一丝不苟,并且用很多发油固定住,其中有两块紧贴着脸的两侧,第三块正好位于这两块的上方。他不留胡子,脸总是刮得干干净净。他的脸色跟发色差不多,可能稍红一点,跟牛肉的颜色有点像——有人说像坏牛肉的颜色。他的额头高高的、宽宽的,却是个正方形,显得很呆笨。额头油光发亮,让人感觉不舒服。他的嘴巴也很大,双唇很薄且没有血色。一对灰色的眉毛下面那双突出的大眼睛流露出的只有自信。他的鼻子是对他长相的一个弥补:鼻子直直的,很有棱角。要是鼻子上没有那些海绵状的孔孔点点,我本人可能会更喜欢一点。事实上,他的鼻子看上去就像是一块红色软木精雕细琢出来的模型。

每次和斯洛普先生握手时我都受不了。他总是冒出一身冷汗,你甚至可以看见他的额头上密布着一层细细的汗珠。他握着你的手,态度很友好,但却让你感觉很不自在。

斯洛普先生就是这样的——就是这样突然落到巴切斯特教堂附近的建筑物里,并且注定要在那儿承担起一定的职务,而这一职务向来都是由上一任主教的儿子来继承的。想想看,勤于思考的读者们,对于那些感觉不自在的受俸的牧师,那些像绅士一样的神职人员的医生们,那些快乐的很容易加以利用的接受俸禄的小角色们,他们是在格兰特里(Grantly)主教仁慈的双翼之下在巴切斯特成长起来的,我们现在为这些人带来了怎样的一个伙伴!

但是斯洛普先生陪同主教及其夫人一路奔波到巴切斯特可不仅

仅是要作他们的伙伴，他的目标是：就算做不了他们的主人，至少也得做在他们中间说话算数的人。他要当上领导，再带上几个跟班的。他准备抓住主教辖区的命脉，然后在自己身边笼络一批穷困潦倒、食不果腹的教友们。

目前，我们简直分不清我们新任主教的牧师和副主教之间有何区别。虽然后者有很多不足之处，人们还是很信任他。

这两个人都渴望，太过地渴望巩固和增强自己的势力，他们俩都期盼这个世界将由神父来统治，虽然他们自己几乎不做忏悔，甚至对自己都不忏悔。他们的这一愿望十分强烈，甚至都有点等不及了。这两个人都嫉妒除神父之外任何一种人对人的统治。要是说格兰特里先生承认女王至高无上的统治是精神统治的话，那是因为他认为女王的统治类似神父的统治。人们将她的王位神圣化就是这一特点的体现。他认为，从本质上讲，世俗的东西和精神上的东西是相互对应的。斯洛普先生关于尊重神职统治的观点和他的观点完全不属于一个档次。斯洛普先生不在乎女王至高无上的统治，怎么样都行。在他看来，女王发布的命令都是些废话，没有任何意义。至于统治的形式，他有所顾及，但也不十分介意。那些有名无实的表现手法：奉为神圣、委以圣职等等，对他来讲都分文不值。谁有能力就去当他的最高统治者吧。那些世俗的国王、法官或者狱卒只会靠体力干活；精神上的领袖，如果有天赋的话，就可以恰如其分地利用他们，建立起属于自己的更为广阔的帝国。他要开动脑筋。如果他能让别人相信他所说的话，那么他就能完全统治那些听话的人。如果他小心一点，不要触及那些智商比他高的人，或者身体太瘦弱的人，那么他将会成为真正的、至高无上的统治者。这，就是斯洛普先生的抱负。

对于那些向他俯首称臣的人，格兰特里先生几乎不干涉他们一切世俗活动。我不是说他对手下的神职人员所犯的错误视而不见，或者对他的教区居民伤风败俗的举止不闻不问，抑或对自己家人违反教规的行为不理不睬，而是能不管的事情，他尽量不去管。他还没有养成爱管闲事的习惯。只要他周围的人还没有受到异端邪说的腐蚀而去反对国教，只要他们在内心深处承认教会的功效，他宁愿让教会仁慈一点，慈爱一点，给予人们更多的恩惠，不要动不动就严惩。

他本人非常欣赏这世上所有好的方面，并且希望别人了解他这一点。他打心眼里瞧不起兄弟教区的教区长：他们觉得晚宴有危害，担心普通的葡萄酒壶会带来灾难。这样一来，在主教辖区，晚宴很频繁，葡萄酒壶也随处可见。他喜欢发布一些教规，也希望大家严格遵守，但他竭力让自己的法令以人为本，不会让绅士们不满意。他统治自己的教区已经有些年头了。他一方面能维护自己的权力，另一方面仍然很受欢迎，这说明他运用了相当的智慧。

至于斯洛普先生的所作所为，很多是不便说的，因为他伟大的事业才刚刚起步嘛。但是，我们不妨预测一下。他的口味和主教的口味肯定大相径庭。他觉得自己有责任去了解教民做的所有私事，掌握他们所有的愿望。对那些贫困一点的阶级，他会制定一些行为准则，并要求他们无条件遵守。如果他们不服从，他会严厉地斥责他们，就像他伟大的祖先那样："由于你进进出出，吃吃喝喝，你将永世受罚"等等，等等。对于那些富人，经验告诉他有必要采取完全不同的另一套做法。社会上层的男士们并不介意被人诅咒，而那些女士们甚至还挺喜欢，当然诅咒的人得用一些巧妙的词句。不管怎样，他并没有放弃这一部分重要的信仰上帝的基督徒。总的来说，他与那些男士一直意见不和。他们是一群顽固的罪人，牧师的咒符对他们是不起作用的。至于那些女士们，不管是年长的还是年轻的，坚强的还是脆弱的，虔诚的还是放荡的，他觉得自己完全有能力控制她们。他可以用甜言蜜语去挑她们的茬儿，用爱抚的方式去责难她们。所以女士们柔弱的心如果怀有一种敏锐的感情就根本无法抵挡他的魅力。结果是，他成了很多人家爱戴的座上客。丈夫们，由于妻子的缘故，也乐意接受他，一旦接受了他要甩掉就不容易了。他喜欢动手动脚，阿谀奉承，所以对那些有头脑、看不起他的人，他并不讨人喜欢。而且，他无法让自己在一个大圈子里很快变得受人欢迎，他不是那种人。比方说，现在的巴切斯特，他就无法让他周围的人很快喜欢他。

思　考　题

1. 你如何看特罗洛普对斯洛普的评价？他对自己刻画出的这个人物持肯定态度吗？如果不是，文中哪些地方向我们表明他不喜欢斯洛普呢？
2. 本章中有没有暗示斯洛普先生和普洛蒂主教的神学和宗教观点？
3. 特罗洛普把普洛蒂主教统治的巴切斯特政权与上一任主教格兰特里统治下的政权进行了比较，认为前者不如后者。他不喜欢哪些变化？

第75章 本杰明·周伊特

周伊特[①] 是19世纪牛津大学历史上最重要的人物之一。1870年他当选为巴利奥尔(Balliol)学院院长,展开了“让巴利奥尔学院在英格兰深入人心”的活动,并风靡一时。在他当院长期间,巴利奥尔学院巩固了它在牛津大学的卓越地位,尽管它规模不大,却对英国文化生活产生了重要影响。周伊特最初被选为巴利奥尔学院的会员时,还只是一名本科生,他不断进取,获得了拉丁文“校长奖”,这是人文科学的最高奖。他参加了大学的改革运动,同时还是位敬业的导师,热情的讲师,哲学与神学系认真的学生。1854年,理查德·钱肯斯(Richard Jenkyns)离任后,他是巴利奥尔学院院长的候选人,但最后词典编纂家罗伯特·司各特(Robert Scott,1811—1887年)被委以此任。

1855年,周伊特卷入了对他自己宗教观点的争论之中,《保罗书信评论》反映了这一点。这两册书主要评论了《帖撒罗尼迦书》、《加拉太书》和《罗马书》,它们由于对耶稣之死意义的认识而受到评论界的关注。周伊特认为,耶稣与个人的关系是直接的、主观的。这与当时占主导地位的赎罪教义的客观看法背道而驰。尽管周伊特在该书第二次出版时(1859年)重新作了整理,但他在这一问题上的观点并没有实质性的改变。虽然有强烈的反对意见,他还是被任命为希腊文钦定讲座教授,接任托马斯·盖茨福特(Thomas Gaisford)的职务。1870年,他当选为巴利奥尔学院院长。1871年,他发表了《柏拉图对话集》,共四卷。1882年,他当选为牛津大学副校长。

---

① 周伊特(Benjamin Jowett,1817—1893年):英国古典学者与教育学家,19世纪牛津大学重要人物之一;主要作品:《保罗书信评论》(1855),《圣经解读》(1860)。

选文：圣经解读

《散文与评论集》(1860 年)收录了周伊特题为《圣经解读》这一富有重大影响的文章。这篇文章对维多利亚时代英格兰的宗教变化具有非同寻常的意义。文集的七位作者都认为，在宗教上，个人享有质询的自由，对维多利亚中期的正统学派，采取了批评的态度。这部作品起先并未引起广泛关注，但后来它受到了萨缪尔·威尔伯福斯(Samuel Wilberforce)大主教的强烈抨击。自此，该作品就受到了教会高层人士与教会权威人士的严厉谴责。事实上，当时反对传统思想的呼声已是一浪高过一浪，马修·阿诺德的诗《多佛海滩》就反映了这一点，《散文与评论集》也成了这一浪潮的象征。

周伊特的文章收录在文集的最后，也是最具影响的一篇。可以说，这篇文章主要还是论述周伊特数年前在评论保罗书信时就已经提出了的观点，但文章用词洗练易懂，论述雄辩有力。作为文献它被收录入文集，后来对英国的宗教作品产生了重大影响。它的主要观点可以概括为“《圣经》可以像别的书一样被解读，应考虑到作者的特点与当时文明与知识的普遍状态”。它是英国宗教思想与宗教作品的一个里程碑，如今读来也无需详细注解。

随着时间的流逝，对批评的结果置若罔闻已不太可能，基督教应该与之和平相处，显得尤为重要。对已经公认的观点持反对意见，应该是合情合理的；这些反对意见却被当做异教徒观点，这势必会对基督教事业产生危害。更具危害的是，任何一个有学识的人都可能做出的批判性评论，竟被归结为无神论或无信仰。最初与人类的邪恶行为作斗争的《福音书》，最终却反对人类的至高无上、珍贵稀有的美德——热爱真理，这不仅奇怪，简直是令人难以置信。如今基督教的最高目标不是改变人们的生活，竟是阻止他们改变自己的观点。单单这一点，就与耶稣降临人间的目的背道而驰了。如果各学派都反对的话，基督教就处于错误的地位了。这种境况可不能长久保持，否则必将导致受过教育的阶级完全脱离宗教的影响。我们是否就不会

像意大利和法国那样处于宗教瓦解的边缘，这是个值得严肃思考的问题。当然，意大利与法国宗教瓦解的程度似乎更为糟糕。产生此种想法的根源并非我们的外部环境或其他宗教，根源在于基督教教师似乎对进步的思想颇为不安。《福音书》曾经为日益腐朽的人世注入了生命的气息，那时候基督教的困惑似乎仅在于人心内部的困惑。水平最高的思想家在真理中不仅觅得了生命的真谛与主宰，而且体验到了智慧赋予的快乐。难道基督教不自我封闭，而容纳百家思想就真的不可能了吗？难道宗教改革运动后，所有的智力都“变了方向”吗？难道在新教国家不同宗教间的调和，真的像新教徒所认为的那样，如同天主教国家宗教间的调和一样毫无希望吗？

有人认为宗教间的和解或信仰恢复是有可能的，他们热切希望基督教能摆脱任何虚伪、不公平之嫌。他们希望发挥《圣经》的历史作用：它见证了一代又一代人类心灵中的更高层次的事物，它鼓励人们寻求真理，探索通向更美好的生活道路。他们愿意剔除其外部附庸，因为它们有百害而无一利，它们的存在完全没有必要，只会混淆视听。他们不相信在过渡期后，万事万物将归于平静，回复从前。他们坚信，万事万物将获得新生造福人类，荣耀上帝。即使像任何其他书一样去解读——用同样的批评准则，同样的循例规则——《圣经》依旧是独一无二的。它的美是可以再度领略的，就如同一幅经年的画卷复原后可以重现光彩。它会蕴涵新的美感，其生命力又赋予它一种权威。它体现的是一种精神而不只是字面意义，如同创世之初，上帝的话语一样具有影响力。人类的心灵越纯净，在耶稣心目中的表现就越丰富。对人类发展的知识了解得越多，对启示的洞察就越深刻真实。在此，个人的灵魂发挥了实际作用，它在诗人或先知的只言片语和耶稣详尽的阐释中寻到了对自己感情的同情。《圣经》与人类生活之间的和谐，在各个阶段都可能远远超过了现在的表现。如果基督教与人类的良知一致，与人类的智慧互不相左，那么谁也无法从周遭事物中想像出基督教可能拥有的力量。如果那样，厌倦了激烈羞辱的争论，厌倦了对上帝与人的思考，厌倦了其自身快速变化的世界，才会重归家园，获得安宁。

若非相信《福音书》可能会再度吸引智慧的心灵，最好就任由宗

教自生自灭，而不是试图将它们聚到一起。文学的其他领域会给人类带来安宁、愉悦和利益，而英国《圣经》解经家的道路却总是布满荆棘。他们觉得自己有义务去宣扬基督与道德，这一责任感驱使他们前进，否则踏上这条荆棘路就不值得了。虽然现代的《圣经》解经家几乎不会说出使徒保罗反复强调的话“若我不传基督的真理，就有祸了”，他可能还会认为知无不言是他的责任。他不会粉饰《圣经》中的矛盾，因为只有承认这些矛盾解经家之间才有可能达成共识。他会去恢复《圣经》原来的意义，因为“七种其他意义”已经将其取而代之。《圣经》本身已成了争论的焦点，成了曲解生活的工具。他会听从理性而非感性的召唤，他希望通过《圣经》将基督徒召集起来，也希望借此拉近他们彼此间的距离。他并不担心对真理的追求会触怒上帝，也不担心上帝的语言会因对人类根源与创始的调查而受到损害。

上述言辞鄙薄了以往的《圣经》解经家，这可能有不恭不敬之虞。早期的神父，罗马天主教神学作者，瑞士与德国的改革派，以及不信奉国教的神职人员都具有我们常人无法企及的品质。他们给《圣经》赋予的新意，现在我们在任何评论中都无法找到同样的启示。但这并不是解经的启示。他们的信仰现在已经淡薄了，但那种信仰并非源于对《圣经》的研究，而是他们自己的思想随着经文的意思而产生的。用《新约》的话来说，就是先知，而不是解经家。这样说对当初的圣人和神学家绝无任何贬低之意。阿奎那或者贝纳尔并没有摆脱基督教早期神秘主义的方法或他们本身特别具有的经院哲学家方法论的影响。路德和加尔文解读《圣经》时，联系了他们那个时代正在孕育着的思想与他们眼前发生的事件。这样的话和类似这样的话不应当视作对古人才智与学识的贬损，它们针对的只是他们对《圣经》的解释，认为他们没有超越自己的时代，绝无贬黜之意。

要说的一切可以概括为几句箴言，或者确切说来一句话即可囊括：像解读别的书一样去解读《圣经》。在许多方面《圣经》与别的书不同，如果以这种方法解读，这些不同之处便会跃然纸上。第一步要理解意思，为此就应当采用我们为了理解索福克勒斯或柏拉图的作品时而采取的审慎公正的方法。这句笼统的概括可用许多细则加以解释，这些细则就来自对《圣经》的研读。除了采用归纳的方法，解释

学的其他方法都行不通。这就是说,要基于《圣经》作者的语言、思想和叙述进行归纳。解读《圣经》无须比解释别的作品更深刻地解读作品的理论。过于复杂的方法易于让人们产生这样的印象,即:《圣经》的意义我们无法觅得,或者只能通过利用人类智慧与勤奋之外的方法去觅得。谁会长篇大论地论述解读索福克勒斯与柏拉图的作品该遵循的方法呢?让我们不要在旅途开始时就让无法到达目的地的想法来束缚自己的手脚吧。只要我们继续前进,方法自然会慢慢形成。一开始,它或许只是对错误的反思。这种反思是常识形成的法则。许多用古老语言写成的书本中就体现了这一点,我们承认:它们并不炫耀花哨,但它们可以帮助我们在研究圣典时"回归自然"。

首先,应该说《圣经》只有一个意思,也就是先知或福音书作者最初布道时他们的想法,以及最初的读者或听众的想法。另一种意思是受我们时代的影响,我们对此多少有些熟悉,也更容易理解。但解经家必须将不同时代对经文的理解置之一旁,尽可能地将自己放在与经书作者同样的位置。这绝非易事——去唤出与我们的救世主同时代人的内心与表面的生命;去理解保罗或其他古老先知的突发或含混之词;去追寻后来成为基督教语言的文字的意义。他不得不选择更有难度的解释(加拉太书 2:20,罗马书 3:15 等),放弃与现在公认的观点吻合的解释,因为后者不太符合作者的风格与生活时代。他兴许会因此而受到指摘,说他在搞异端邪说,或混淆视听,或不懂希腊文——如果指摘他的人误解了这一解经工作的特殊性。如果说有些希腊文字的翻译与语法相反(加拉太书 4:13),这并不能全盘否定解释,只要解经家能遵照语法就可避免误解。或者,如果出现了某些难懂或令人困惑的解读,答案——也"很可能是——事实是"不同时代思维模式的差异或语言使用的无规律性所致。而这再高明的解经家也无法避免。有一点必须牢记,《圣经》并非是世界上惟一的一本历经多个世纪,用不同风格写成的,为不同知识层次与教育程度的人所拥有的书。它的益处超过弊端,然而弊端还是应当承认的,否则会导致对《圣经》草率偏颇的解释,这样的解释又会掩盖《圣经》的真义。科学的批评与大众意见之间往往会产生冲突。不加辨别地使用《圣经》会加深误读、误译《圣经》的趋势。有些学者对错误之处听之

任之，以至于错误已成了英国读者脑海中固有的模式。它们差不多成了一个政治问题，我们能在多大程度上去动摇它们呢？

《圣经》的许多部分还存在着其他一些困难，其深度和内涵要求解经家本人也应当具备同样的素质：某些地方有注解，它们往往超越了自己的时代，而在许久后才被发现，地球上原已有对应物了。许多真理的幼芽往往在数千年后还无法扎根于这个世界。先知的话尽管简单，却颇具深义，人类至今甚至在理论上也还未能得其一二，而复杂的社会更倾向于去掩盖它。《约伯记》与《传道书》中在人类生活方面就包含了这层意义，在一般情况下我们对此也只是略有所察。耶稣的话语如此温和，如此人性化，又如此神圣，要不做任何添加，又不破坏其本身的洗练之美，去理解他话语的意思，可就是难中之难了。试图详细地解释或梳理出它们的意义，甚至想极力避免对它们的滥用，这往往也会打乱真理的平衡。解经者所需要的正是自己要想像出耶稣的形象。他必须在另一个完全不同的精神或智力的世界上重生，那个世界没有当今世界的思想。这是人类忙碌的一生中可致力的最崇高的任务之一：拉近基督话语与人类心灵之间的距离。

但是，承认圣典的无限性并不意味着我们认为圣典中有隐秘或神秘的意义。（就好比我们承认大自然之鬼斧神工、变化万千远非我们目所能及，远远超出了我们的知识范围，但并不能因此就说我们认为在自然法则之外还有一个与之完全不同、完全不可以进行哲理分析的另一法则。）同样，我们没有理由非得赋予先知或福音书作者的话语任何与其表面意思不同的或隐含的意义。先知所说的话，当时并非完全浮现在他的脑海里，其深刻性他自己也许只领略了一半。他看见了以色列的财富进入了天堂，世俗的王国变成了永恒的天国。这并不意味着远远看见的一切已很清晰地呈现在他的眼前，也不意味着周遭世界历史上反复出现的普遍真理在他的脑海中纯粹只是精神的或抽象的形象。就如同培根爵士所言，从某种意义上来说，解释先知的预言应当与解释"视千年如一日，一日如千年"的语言一样。但是没有理由把天数变为年数，没有理由把《启示录》中"即将到来的"理解为我们现代历史上的事件，也没有理由把最后的审判日与《福音书》中提到的耶路撒冷的毁灭分离开来。我们的救世主在以上

几个方面所赋予的双重含义并非培根爵士所说的“永恒的形式”。它更类似于我们从不同的角度在镜中看到的同一物品的影像。的确《圣经》中有诸如替罪羊、逾越节宰杀的羔羊这些预示，犹太人就是如此看待的。但这并不说明《圣经》上没有提及的那些表面上的仪式也可以是预示。(如果我们认为《新约》是与《旧约》平行的传统，难道罗马天主教就不能同样认为《旧约》是与《新约》平行的传统吗?)而且，预言的象征在不同的地方，意义通常是相同的(比如：四大兽或生物，白色或红色)，原因是它的意义往往源于对自然的联想(比如收获、纯洁等)。而且有些意义是从以前的预言借鉴过来的。因此，我们没有理由认为预言之间有什么隐藏的联系。《圣经》与柏拉图、荷马的作品一样，没有理由被认为有任何设计。只要有美与秩序就有设计，但是还没有证据表明同一本书的不同部分或不同的书之间存在有教父们所说的那种人为的设计。有些有害的想法能使我们在敬畏的伪装下肆意赋予《圣经》自己想要的意义，这便是其中一例。许多段落的恢宏、崇高、真实、深刻与温情是言之不尽的。但是那种恢宏很朴素。任何双重意义、预兆方法、精妙的结构或设计都不能增加它的伟大。如果每个句子都有玄义，每个字都是个谜，每个字母都是个象征，这也不能使《圣经》给神学作者带来更多的荣耀。如此解释只不过是异教徒或犹太法学教师的奇想。说其艰深复杂并不能从总体上将他们置于普通人之上，也不会令他们比常人差，因为它使人类语言失去了其普遍的可理解性。基督教神学家不应该说人类被赋予的语言是为了掩藏思想，也不应该认为获得启示是为了隐藏神灵本身。

第二条规则其实是普遍原则的应用；“以经解经”，就如同解释某个国家或时代硕果仅存的文学作品，或任何除其本身外便无从了解的一本书一样。《圣经》的各部分并不都是复杂难解的整体。《旧约》不该等同于《新约》，律法书不该等同于先知书，《福音书》与使徒书信、保罗书信与《雅各书》亦然，都不可混为一谈。每个作家，每个时代都有其自身鲜明的特点，这些特别表现得与古典文学作家或那个时代特点相同，甚至更为突出。这样的不同之处不会在导致其产生或否定其存在的观念中消失。因此，用《圣经》的一部分内容去解释另一部分内容仅限于同一个时代，或同一个作家的作品，除非不同时

代或不同作家所著的作品之间有极大的相似性。我们还可以进一步说,这样的解释说明大体上不但该取自同一作家,而且应该取自同一作品,或者他一生中相同阶段的作品。比如将约翰的《启示录》与符类福音书相比,或将《约翰福音》与《启示录》相比,只能混淆而不是明晰各自的本义。另一方面,若把各部先知书相比,或将其与《诗篇》相比,则会给解读者提供有益的借鉴。同样,使徒书信与同时代写成的保罗书信之间的联系(比如:《罗马书》,《哥林多前书》和《哥林多后书》,《加拉太书》——《歌罗西书》,《腓立比书》,《以弗所书》与《罗马书》,《歌罗西书》——《以弗所书》,《加拉太书》等相比),远比与时隔仅数年后的使徒书信之间的关系紧密得多。

但是,假定这些都可以被接受,而且"以经解经"就意味着解释到了真义,那么我们或许可以问,对某一特定作家或作品的详细比较中能得到些什么呢?从《圣经》的一部分取出一段,然后在另一部分找到对应的段落,这样不加辨别地引用平行段落是无用的,是没有批判性的(除了证明早期的经文为后期的经文提供了材料或形式)。未受过教育或未受过良好教育的人们借助英文《圣经》空白处的注解,希望加深对上帝的理解。但其实他真正遵从的是自己的宗教联想。甚至是极具批判性的对不同部分的平行段落进行比较也不是没有危险的,因为我们能够断定同一作者在此处所说与在彼处所指是同一回事吗?我们可以大胆地斧正错误的用词,用胜过判断力的记忆突然想起正确的用词,并不假思索地将其加入经文中吗?正是这种谬见才使古典作家的作品塞满了无用、无根据的修正。

正典的含义就是"不熟悉《圣经》,就无法理解《圣经》"。《圣经》本身就是一个世界,我们必须排除外部干扰,不管是神学的还是古典作品的。洞察这个世界就意味着发挥想像,苦思冥想。它需要批评家与诗人般敏锐的感觉,而不仅仅是学习时运用一定程度的脑力。任何人只要用心去学习这些神圣作品,用英文去解释它的意义,而不是埋头攻读别人的评论,那么他就有可能比任何评论家更加接近这些神圣的作品的本义。智慧的心灵将会自己发掘问题,而且在绝大多数情况下都可自己找到答案。真正解经其实是放弃对《圣经》的解释,而我们单单地直接面对原作者。希腊文的意思一旦弄清楚,年轻

的学者就从经书本身得到了最伟大的圣经学者拥有的几乎所有真实的一手材料。因为我们对犹太人历史的了解几乎全部来自《旧约》和次经，我们对耶稣的生平以及使徒时代的了解几乎全部来自《新约》。除此，外加上去的部分大都是些推测或对时空的注解。因此，上文提及的规则适用于所有书籍，更适用于《新约》。

然而，将《圣经》各书分开看待时，不能忘记它们之间也有一种延续性。我们可单独研究各书的主题、思维方式，甚至在某种程度上还包括它们各自的语言。最终它们作为普通的文献、一种普及的生活或统领一切的法则呈现出自身的思想。这可以比做我们从自然景物中突然领略到一种和谐或美丽所产生的效果，也可以比做仔细观察了地球表面所发现的不完美的设计。这就是说，《圣经》各书的布局或设计并没有什么神奇或雕琢之处。而当各书结集成册时，它们体现的是一种结果，而不是设计。或者，如果我们非得要说的话，那么里面确实也有布局设计，但这是一种后世可见的自然的设计。这种延续性或布局设计在某些关于发展或进步的理念中得到了最大限度的表达。但这些理念并不很有规律，而是时断时续，残缺不全的。由于我们知识的贫乏，我们很难对其进行详细的界定。上帝是一这一伟大真理最初就存在了；它像晨曦一样，慢慢地布满天空，然后犹如光芒穿透笼罩着它的人类的苦难的迷雾。犹太的信仰由恐惧转变为慈爱，由权力转变为智慧，由上帝的公正转变为上帝的悲悯，由一个民族转而针对个人，从父亲的罪恶将在孩子身上得到报应转变为“个人要担当自己的罪”，从火、地震转变为平静细微的声音。自从被拯救出埃及，犹太人就没有任何时候能免于外族的残忍对待与肆意践踏。当自己的王国沦陷在外族征服者的铁蹄之下、君主政权逐渐衰弱时，不管是从与外部世界的交流中还是从自身的变化中兴起，那种最初的微弱的道德也会逐渐发展壮大。首先，它体现在对预言的期待中，其次它像法利赛人空洞的外壳下一株油绿的植物，每个人自顾自对上帝祈祷，与上帝交通。最后这株生命之树绽开了鲜花。一直沉睡在人们心中的对永生的信仰，虽然只是以不确定的语言暗示（撒母耳记下 12:33，诗篇 17:15），虽然只是在黑暗中偶放光芒（约伯记 19:25），但已经成了普遍的信仰。

犹太人的年鉴中有一段时期，我们常常不予考虑，因为这段从《旧约》的最后一名先知到《新约》的基督先驱者之间跨度大约四百年的历史，在合乎教规的作品中没有记载。我们对这段时期知之甚少，它通常被看作是世俗历史，而非宗教历史的一部分。但是这段历史在宗教的变迁中同其先前类似的时期一样都是富有成果的。犹太教派系的形成和马加比家族的战争对犹太教的影响可能与其自身是囚徒的影响同样深刻。另一个影响就是亚历山大文学吸引了犹太学士，而且当时加利利人的奋锐党正在以“除了上帝无人可称为主”的教义把国家弄得四分五裂。与疯狂的加利利人和自负的法利赛人相比，上帝到来了，但他与以前人类的国王或统治者完全不同。在一个沦为狂热的受害者的时代、一个自身环境的产物的时代、一个堕落的宗教奴隶的时代，我们的救世主传给我们的福音完全免受外部世界的影响，向人类完美地启示了上帝的存在。虽然这一启示并不真正直接适用于我们的社会状态或我们的世界，但它的价值在于它的真实性与纯洁性，后世永久无法穷尽。对人类的实际情况提出完美忠告时所采用的真理，我们在使徒书信中便可找到。

《圣经》中从最初各卷书关于上帝是一的真理到结尾基督的完全，这一大致的发展概念自然渊源于我们对这一神圣作品的仔细研读。这一概念对解读者是颇有价值的，因为这可以使他在抓住整体的同时又能区别各个部分。他不必非得认为《旧约》不管在哪都不会改变，也无须非得认为《摩西五经》包含着谁都未曾见到的真理或箴言，比如祈祷的义务，对永恒的上帝的信仰，以及对献祭的解释。这也为他提供了广阔的空间去接受各种事实。他不需要为大卫对敌人的诅咒，对所罗门的命令以及为乌利亚的罪过进行辩护或寻找托词。他也不会受到任何顺应理论的阻碍。而且，他仍然有“随着时代推移而在这一过程中日益清晰的目标”，这在别处是不会察觉到的，也不会止于上帝的完全。其他地方也不会发现与此相同的对政治与宗教因素的解释——“尽管总是无足轻重”。整个民族坚定地相信他们生活在上帝的面前，正义之光照耀着东方的腐败，他们虽然“人数最少”，但却承担着教育世界的绝大部分责任。其他地方在教师与行善者中再也找不到具有耶稣品质的人了，在耶稣身上那个民族的愿望

实现了——“不只是那个民族”，而是整个人类的愿望都实现了。耶稣使人类与天父重新和好，将他们归还给上帝。

这样的成长或发展可视为从童年到成年的成长过程。孩子期望见到真理，他的理智隐没在情感之中。他并不完全理解他的许多用词，他遵循的是现世的应许。他相信只要乖乖的就会永远快乐，奇迹令他欣喜，但他也有着隐约的恐惧。他生活在小小的范围内，其实可谓是生活在监狱里。他的生活完全是孩子式的，他想像着上帝就像人类的父亲一样，只是更伟大更令人敬畏。任何神圣崇高的思想都很容易强烈地影响他，但很快他又会“起身和别的孩子一起玩耍”。他对正确与错误的概念也很简单，很少会延伸到另一个世界，这是显而易见的。他们正误的概念往往就存在于对父母的服从，父母的话即是圣旨。他渐渐长大后，与越来越多的人交往，首先与对他的思想发展产生影响的人交往。最终，整个世界向他打开，他开始受教育，学会更真实地洞察世事以及他和别人总体上的关系。（你可以假设他早年曾是“埃及地和被囚之家”里无助的小孩，这样或许可以令这一形象更完整。）到成年的时候，他开始反思以前的生活，教导的进展，童年的艰辛，青年的家（这些想法是他以后生活中抹不掉的记忆）。现在他懂得了所有这些只是在为人生的另一阶段做准备，而且在此期间他只扮演着自己这一角色。此时，你可以把他想像成一个在回顾历史的主教。重新审视过去，他发现人生诸事都有一个目标或结果，但当时自己并没有看见。对他而言，那些事似乎“由天生的虔诚把彼此捆绑在一起”。

“哪些事情是寓言”，此话的具体含义任何人都可以自己去解释。因为从肉体生出的婴孩往往是从圣灵生出的婴孩的象征。“律法是将人带向耶稣的老师”，现在再也没有“这样的老师来管着我们了”。对真理的期盼并非来自人类童年或青年时代，而是在此阶段就被见证了。上帝的启示在人们的心中与脑海里并非消失了，而是有了新意。经验已经告诉了我们这一教训在更大范围内的应用。许多影响合并起来组成了今世之“来世”。在人类历史上伟大时代结束的时候，我们回首来路，从“旷野中的天使”到不同民族、国家、说不同语言，并被上帝召唤到一起的芸芸众生；从世界之初简朴的田园生活到

已开始融入到日常生活中的文明与知识；我们也认识到我们已不再生活在我们依然温柔地凝望着的早期的国家了。但是结局不清楚，上帝的旨意人类也只才揭示了一半。再次看看《圣经》的解经家，他也觉得他在《旧约》与《新约》中发现的不断增加的启示不过是遍及全球甚至触及到另一个世界的更大整体的一部分。

思 考 题

1. 周伊特认为《圣经》应像其他书一样去解释，其含义是什么？
2. 这篇文章的哪些方面可能尤其令维多利亚时代的宗教人士深感震惊？
3. 周伊特认为，"《圣经》只有一个意思，也就是先知或福音书作者最初布道时他们的想法，以及最初的读者或听众的想法"。找到这句引言，探讨周伊特认为的重要性及含义是什么？

第76章 乔治·艾略特

玛丽·安·伊文斯[①] 生于1819年11月22日，沃里克郡努尼顿(Nuneaton)的南部农场，属于阿勃瑞霍尔(Arbury Hall)地产。其父罗伯特·伊文斯，既是农场主，也是阿勃瑞的地产代理商。当她四个月大时，他们合家搬到了位于这块地产边缘的格里夫(Griff)住宅。玛丽·安与她的家人一起在奇尔弗斯(Chilvers)参加礼拜，她曾在努尼顿的两个寄宿学校学习，并在考文垂的一所学校度过了她十三到十六岁的时光。她母亲1836年去世后，玛丽回到了格里夫，一面帮助持家，一面继续自学，并获准自由使用阿勃瑞霍尔的图书馆。

在早期的生活里，她结识了几个福音派的牧师，这些牧师对她个人的影响可从《牧师生活的场景》(*Scenes of Clerical Life*)中得以印证。在乔治·艾略特的成长时期，人们所熟知的牧师生活正受到工业化的强烈冲击。

1841年11月，她搬到了考文垂，并开始与在当地已建立了一定声望的进步知识分子查尔斯和卡洛琳·布雷(Caroline Bray)来往。她的惊人才华引起了激进的出版商约翰·查普曼(John Chapman)的注意，并请她在伦敦参与编辑《威斯敏斯特评论》的工作。

这时，她已经失去宗教信仰，部分原因是受到了查尔斯·翰奈尔(Charles Hennell)《基督教起源探究》一书的影响。她搬到伦敦后，开始采用笔名“乔治·艾略特”，并成为当时激进思想家圈子中的一员，

---

① 玛丽·安·伊文斯(Mary Ann Evans, 1819—1880年)：笔名乔治·艾略特(George Eliot)，维多利亚时期的小说家和基督教信仰的批评者；主要作品：《牧师生活的场景》，《亚当·比德》，《弗罗斯河上的磨坊》，《米德尔马契》，《丹尼尔·德龙德》。

这些人里还包括赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)和乔治·亨利·路易斯(George Henry Lewes)。虽然路易斯已经结婚并未打算和他妻子离婚,但他还是与乔治·艾略特同居直到1878年去世。在路易斯的鼓励下,艾略特创作了一系列书籍:《牧师生活的场景》,《亚当·比德》,《弗罗斯河上的磨坊》,《米德尔马契》(*Middlemarch*)和《丹尼尔·德龙德》(*Daniel Deronda*)。

艾略特的小说非常重要,作者以批判的视角探究基督教信仰。然而,艾略特并没有像人们期望的那样采用一种全然反叛的立场。一些19世纪40年代早期的作品反映了作者对其旧时的信仰的敌对情绪。然而,在19世纪50年代,一种宽容的态度开始在她的小说中流露出来,其中包括《牧师生活的场景》和《亚当·比德》。在作品中并未看到人们预想的轻蔑和嘲笑。对于艾略特来说,基督教并不是应该否定的东西,而是应该转变为一种更为高尚和博大的精神。其作品隐含了对基督教信仰的含蓄批评。这一点在《牧师生活的场景》中表现尤为突出。

选文:牧师生活的场景

这部小说从1957年1月号起以连载的形式刊登在《黑森林》杂志。这部小说以三个小品文的形式,分别被命名为“牧师阿摩司·巴顿的霉运”,“葛菲先生的爱情故事”,“珍妮的忏悔”。以下摘录选自第三部作品。艾略特经常提到“福音派”这个词,尤其是亨利·文(Henry Venn,1796—1873年)这位运动的领导者。福音派是基督教新教一个教派,强调以《圣经》为本,宣扬基督在十字架上赎罪之死,注重个人归信重生,强调宣教和福音传播。福音派教义对维多利亚时期的宗教文化曾起到重要的作用,其影响力在19世纪后半叶开始减退。

第 十 章

众所周知,历史总是周而复始,只是经过乔装打扮略显不同而

已。从薛西斯(Xerxes)[1] 时期开始，就有将军大人在出征之前的晚宴上夸夸其谈，声称他们可以轻而易举击败敌军。但往往总是事与愿违——远征途中的困难总是出人预料，层出不穷；而敌人总是智勇双全，不落圈套；英勇的将军们又被家乡那些不利于他们的传闻搅得心神不定；尽管他们在出征前，对保护神大献溢美之词，然而胜利仿佛总是偏爱另一方。

在反对特赖恩派的战役中，登普斯特先生也有类似的遭遇。尽管在艾姆斯克取得了一些仓促的战绩，但回来后，还是在傍晚讲演的大战中败下阵来；阵地已被敌人占领；而如今他最热切的盼望便是借助游击战对敌的骚扰，或许能将敌人逐出境内。

一时间这类战争颇有斗志昂扬之气。米尔比的嘲笑变成致命的诽谤。有关特赖恩先生及其听众的丑陋传闻，被添油加醋，四处传播。从这些传闻中人们不难得出一个推论——福音派教义会在不知不觉中走向虚伪。一些旧日的友谊遭到破坏，人们感到代代相传的宗教差异，是导致他们家庭反目的主要原因。布德先生向他的员工们慷慨陈词，并威胁如果他们或他们的家人被发现参加傍晚演说就会被开除；汤姆林森先生发现了他的工头是特赖恩派的一员，暴跳如雷，说若非惩罚的手续麻烦之致，他便立即解雇那位非常优秀的职员。

然而实际上，几个月后，整体事态对反特赖恩派更为不利。派特先生失去了一两个病人，外加登普斯特先生一家；很明显福音派教义未能制止他的种种轶事，他对女士性情的看法也丝毫未变，他身上屈指可数的外在变化，只不过是他处理特殊情况时装装样子而已。杜恩先生面临着失掉几个大客户的威胁，飞浦斯太太和卢米太太已经开了先例，命杜恩先生开出清单。但这个布料商却又开始在焦虑中等待下一次盘点，不久，这种焦虑略微减轻，因为他妻子将他和沙得

① Xerxes：公元前 519—前 465 年，波斯国王。曾于公元前 480 年入侵希腊，同年由于船队被毁，撤出希腊。

拉、米煞、亚伯尼歌[①] 的状况相比,他们三人都是被丢进火炉而死里逃生的人。第二天早上杜恩先生以只有在他刮胡子时才有的小心翼翼对夫人讲,她们的出路在于亚麻、羊毛制品永远穿不坏,而他的出路恰恰与之相反。便利,这自利之树的分枝,使世人相互扶助,而不是相互推翻。任何投机之仇或神学之恨均无法阻止这便利之势。一个不拘于教义的面包师做出无明矾的面包,消化不良的皮由兹主义者[②] 会欣然食之;一个患了牙痛的阿明尼乌派[③] 的教徒,宁可选择一个经验丰富的加尔文主义的牙医,而非一个可能损伤其牙齿的笨手笨脚之徒,尽管这么做违反了捡选与信徒坚忍的教义。一个普利茅斯兄弟会成员,如果他恰好拥有一个地段和布置都很好的杂货店,那么他偶尔也会出乎意料地高兴地为那些信奉早期基督教义的家庭提供一些糖和醋,因为他们缺少这些必要的用品。这一便利信条使得杜恩先生不必再为殉道担忧了。

杜恩先生的布料是米尔比最好的,使用舒适,订货立等可取的便捷服务对反特赖恩派极具诱惑。如今杜恩先生能够坦然迎接下一次的盘点,用不着再从《圣经》中引经据典为自己鼓劲儿。

另一方面,登普斯特先生已经失去了他优秀的委托人——杰罗姆先生。这个损失给他造成的伤害远胜于金钱的亏空。这位律师喜欢金钱,更热衷权力。他曾赢得了一个秘密宗教集会的信赖,他一直为此自豪,觉得有能力将世事的支持玩于股掌之上。但他也像大多数人一样,对那些在他刚刚开始人生旅程的时候就雇用了他的人存在某种好感。人一般不愿丢弃旧物,如书房里的旧温度计,或者从经商之初就一直随身携带的二英尺长的尺子。同理,登普斯特先生也不愿被迫从写字台他那惯常使用的抽屉中抹去他老委托人的名字。我们习惯了的生活就像一面墙壁,挂满图画,阳光照射了多年,取下

---

① 沙得拉、米煞、亚伯尼歌:《圣经》中被尼布甲尼撒二世俘获的,三个人,在上帝的保守下从烈火的炉中走出而未受伤。

② 皮由兹主义:英国圣公会派别之一。19世纪30年代创始于牛津大学,宣传恢复传统教义和教会权威,崇尚礼仪。

③ 阿明尼乌派:由荷兰基督教新教神学家阿明尼乌创立。阿明尼乌反对加尔文的预定论,认为各人得救本于各人自己的自由意志对上帝恩宠的接受。

任何一幅画，墙上就会留下一块明显的空白，一眼望去，总有种挥之不去的异样感觉。不仅如此，任何熟悉物品的意外流失几乎总是会带来一股不详的寒意，仿佛死亡的阴影又近身了一步。

综上所述，登普斯特先生一想起他失去的这个委托人就怒火满腔。瞧见杰罗姆先生从街上经过他会觉得百爪挠心。

有一天，这位老绅士骑着他的杂色母马走在果园大道上，他一边抖动着马缰绳，一边像往常一样用鞭子轻触马腹，人马之间心照不宣，马知道他不必提速。这时，珍妮特碰巧正站在她自家的门阶上，这位老绅士情不自禁地停下来同这位“文雅的小女人”说话。他一直这样称呼她，虽说她比他认识的其他女性都要高。珍妮特在所有公共事务上都全然站在她丈夫一边，但她对老朋友并无恶意，他们握了握手。

“登普斯特太太，有时间没见了，真是深感遗憾，真的。”杰罗姆先生以一种悲伤的口吻说，“但是如果你遇到任何想要得到帮助的穷苦之人，只要你认为是值得帮助的，就让他们到我这儿来，让他们到我这儿来，像从前一样。”

“谢谢，杰罗姆先生，我会的。再见。”

珍妮特已经尽可能缩短这个谈话，但还是不足以短到可以逃避她丈夫的注意。她担心的事还是发生了，她的丈夫正在从他位于大街另一头的事务所往家走。珍妮特与杰罗姆先生说话的这个过犯常常成为登普斯特先生在家中展现口才的主题。

再加上因特赖恩先生而失去老委托人这件事，登普斯特开始更清楚地知道为什么自己这么厌烦这个可恶的牧师了。强烈的爱亦如强烈的恨，需要闲暇与脑力；迫害和报复，每如求爱和溜须拍马，颇费时光和心思，否则将一事无成。对于一个诉讼事务和肝脏都呈现出不好的征兆的人而言，上述定律依然成立。登普斯特先生一直为该事困扰着，无力自拔，与一般受困之人一样，他整日费尽心机、挖空心思、巧设玄机，以制服顽敌。

与此同时，晚上讲演演变成了越来越大规模的宗教集会。他们不可能从由洛曼和皮特曼支配的上流政治圈子中吸引过来很多人，而是赢得了许多在克鲁先生处早上和下午听讲的听众，并且也削弱

了在塞勒姆的斯蒂克尼先生晚场听众的规模。福音派思想在米尔比开始盛行,并逐渐将它微妙的气息传播到本来禁止它的千家万户之中。这个潮流像其他宗教的复兴一样,有着复杂的影响。宗教思想具有和优美的乐曲一样的命运。那些优美的乐曲一经在世界上流传,就会被用各种乐器加工演奏,其中一些极为粗糙,苍白无力,甚至跑调,以至人们误认为乐曲本身纯属糟粕。也许特赖恩先生的一些听众获得的宗教词汇胜过真正的宗教体验,这样的例子随处可见。一个织布工的妻子在几个月前还不过是个头脑简单、举止随便的女人,现在变成了更令人费解和讨厌之人,不仅头脑简单,且伪善,举止随意。亚当原来是个顽固的中年男人,虽然他现在热衷于阅读《圣经》与合家祷告,但他仍然在柜台后面欺骗顾客。佩迪福德主日学校的孩子们,脑子里被填满了各种术语:宝血洗罪,算为义,因信称义等等。这些原则充斥于生活的各个角落中,如掷币游戏[1]、跳房子、家长拳脚的管教和渴望而不可及的棒棒糖。这一切并未使孩子们更加明白事理,反而加深了他们的迷惑。在米尔比那些遥远的日子里,就像那些理性世界正在发生着改变的时代和地方一样,人们受着新思想的鼓舞,愚蠢常误以为自己是智慧,无知给自己披上了知识的外衣,自私向上翻着眼皮称自己为虔诚恪守信条。

尽管如此,福音派思想还是渗入了米尔比的社会生活,并开始施加影响。在这个社会里,责任感、追求目标,这种追求不仅限于自我满足,而是道德的原动力,其重要性不亚于动物生命的核心力量。在未提高个人境界之前,以一种信仰或理念塑造自我:服从和自制被引入人的本性,于是人不再是感性、欲望和冲动的混合体。女士们最易因琐事而变得软弱,那些曾沉醉于繁多的花边和饰带的手,为了穷苦人而缝制长袍,散发福音小册子,引用《圣经》,并界定什么是真正的福音。她们认识到:生活中有许多上帝的工作需要完成,良善的准则高于她们邻居们的意见;对她们而言,天堂之所已为她们保留,这一信息太过美妙,她们更关注的是适合居住天国的条件,即心灵的纯

---

[1] Chuckfarthing,一种古老的扔硬币的游戏,把硬币投掷得离目标最近的人向前面地上一个小洞里丢硬币,并赢得丢进洞的硬币。

净,基督般的爱心和放弃私欲。她们也许是过分看重虔诚,而实际上是清教徒式的自我主义,她们也许把许多非罪恶的行为说成是罪恶的,但是她们至少还觉得罪恶是可以避免或抵制的。把土褐色错当成鲜红色是色盲,但它比完全不能辨别颜色要好。丽贝卡·林纳特小姐穿着一身素服,脸上总是一幅过于严肃的表情,在主日学校里教书,拜访穷人,并且力求达到纯洁和善良的标准。这时候的她比身穿华丽服装时更具道德魅力,先前那时的她只会仿效公共图书馆里女英杰的服饰。伊莱扎·派特全神贯注于特赖恩先生晚上的课程,无疑她发现福音派思想是满足虚荣心和利己主义的渠道;但她在道德上比菲普斯小姐进步得多,后者总爱取笑克鲁先生说话时的毛病。甚至上了年纪的男男女女,就像林纳特女士一样,他们的头脑过于僵化,以至无法理解太多的教义,于是乎更倾向于把这些新的传教士看成是上帝的信使。他们对自己的坏脾气感到羞耻,对自己的世故感到羞耻,对自己那琐碎而无用的过去感到羞耻。人类良善的第一要素就是爱,第二是敬畏。而后者被特赖恩先生和福音派思想带到了米尔比。

是的,运动是好的,尽管愚蠢和邪恶混杂其中,那些愚蠢和邪恶使脆弱而又苛刻的人们把好的东西看成是一种冒犯。那些人想用自己的想法对人类的行为和性格进行筛选,而后才会给予他们同情或是赞美。我敢说,这样的想法使我们发现特赖恩先生的性格正非常需要经过这样一个筛选过程。推动世界前进的善举,幸而不是等待着完美的人来完成的;而且我可以想像即使是路德或约翰·班扬这样的人都无法满足当今社会对理想化英雄的要求:只相信真理,只感知崇高,只行得体之事。上帝创造的真正的英雄却与此大相径庭:伴着母亲的乳汁,他们继承了本性中的爱与良知,他们只懂得一两个深刻的属灵真谛,这还是他们在经历了罪与痛苦的挣扎后得来的;当他们完成了切实的任务,这才赢得了信仰与力量,但余下的则是干瘪的理论,无知的偏见和虚空的谣言。他们的洞察力与纯粹的个人见解交融在一起;他们的同情心局限于狭隘的教条之中,而并没有像自由的溪流,祝福着流经的每一根杂草;雄心壮志中常常夹杂着顽固或自负,使得他们自我牺牲的行为有时只不过是狂热的自我主义反应。

所以，如果任何人用高高在上的批评家的眼光俯视特赖恩先生，也许都会说他犯了一个错误，他把基督教定义成了一个非常狭隘的教条系统；他把上帝的工作片面地认为是与世界、肉欲和邪恶的抗衡；他的文化知识太有限等等，这使得特赖恩先生成为他那个时代研讨福音派特点的探究对象。

但是，我并不想高高在上地评价特赖恩先生。他在崎岖的道路上苦苦挣扎，以穿过那些没有爱心的人群，他的心境我能体会。或许他被绊倒了，他的心跳因恐惧而加快，因苦闷而沉重；他的眼睛有时因泪水而显得朦胧，而他会迅速抹掉眼泪；拖着脆弱且渐渐衰败的身体，他勇敢地前行着，信仰和勇气时而高涨，时而低落；最后他倒下了，结束了挣扎。人群聚集起来，填补了他留下的空地。

"作为一个福音派的牧师，一个维恩的门徒，"批评家以高高在上的口气这样评论着，"他不是一个出色的人物；他这类人的体质和习惯，是很久以前就命定了的。"

当然，我们对他人真正的了解，来自于感同身受之处，这使我们可以透过环境和见解的外壳，触摸他人心灵深处的脉搏。我们在对宗教流派进行最精辟的剖析时，一定是忽略了这一真谛，而只有爱才能将其点亮。爱伴随着人们的思考与行动、伴随着人们生与死的挣扎。

第十一章

即使是对特赖恩先生最不友好的观察员也不得不承认此人从不偷闲。周日三场讲道，周二在夜校给年轻人上课，周四乡村讲演，为学校教师讲道，以牧师身份走访学童，并以问答式传授教义，培训其他牧师，其影响逐渐超越他所侍奉的佩迪德福卡门地区，这些事工足以耗尽一个强壮人的体力。派特先生总是劝他不要如此鲁莽行事，但到目前为止似乎收效甚微。大家劝他骑马以节省时间和体力，但他听不进去。由于某些连他的朋友们也难以解释的原因，特赖恩先生似乎是决心要把自己弄得筋疲力尽，而他的对手们却对此一清二楚。

常人的自私之心可以理解，甚至值得尊重，但福音派牧师的自私

之心丑陋无比，不堪现形。有人说，“他想得到‘圣人’的美誉”；也有人说，“灵里的骄傲吞噬了他整个人”；又有人说，“他一心向往着某种生活”。

客勒姆的斯蒂克尼先生认为一切自愿受苦的行为都是律法精神的残余，他强烈谴责这种不顾自我的行为方式，他担心特赖恩先生尚未获得真正的基督里面的自由。善良的杰罗姆先生也以这一教义为立足点，开始实施他善意的规劝。11 月份一个多云的午后，他骑马去佩迪福德并决意和特赖恩先生争论一番。

当他骑马在佩迪福德的沉郁的小路上，穿过一排排透着灯光的由织布机熏黑了的房屋时，沙尘在 11 月的冷风中围着他打转，他的脸色是十分沉重的。他正在思考他此行的目的，按照他独处时的习惯，他不时地自言自语，将其所思所想表达出来。当眼前浮现出特赖恩先生工作的情景，即使不借助斯蒂克尼先生所谓非纯全属灵光照理论，他似乎也能理解牧师的自甘清苦。那些博士们不是告诉我们，若非我们下意识地综合了以前各种分散的感觉，我们甚至不能辨认出一棵树；没有一种感觉是完全独立的，以至我们在黑暗中难以品尝出炖浓汁肉丁的味道，或是分辨不出我们的烟袋是否燃着，甚至连最天才的儿童，如果生出来就只有爪子或蹄子，而没有手指，恐怕他也只能停留在初级的状态。如果是这样的话，那么我们可以顺理成章地做出以下推论——对人类动机的理解完全依赖于人全面、细致的观察和个人经验。因此，亲爱的朋友，在做出匆忙推论之前，你的品性应该不偏不倚，以确保你有纯正的道德观。最敏锐的眼睛如果没有精致的神经纤维丛，其观察力也丧失殆尽。那些纤细的神经纤维，躲过科学仪器的探测，消失在人类无形的感知世界中。

杰罗姆先生待人接物既怀敬畏之心，又有同情之意。如果他自己都对那些生活贫乏之人感慨良深的话，那么那些蒙拣选，代表上帝作困苦之人的牧者们该作何感想呢？

“啊！”他突然低喊了一声，“如此大的负担，他的良心自然承受不起！可怜的人！他要作他们的弟兄，不愿饱着肚子给还饿着肚子的人讲道。他是个好人，比我们强，的确如此，他比我们强得多！”

杰罗姆先生猛烈地摇着马的笼头，并以一种坚持正义的勇气仰

头向上看，仿佛斯蒂克尼先生就在那里，要否定这个结论似的。几分钟以后，他来到瓦格斯塔夫先生的房前，特赖恩先生也在此寄宿，他以前经常来这里。这个丑陋的方砖房子只有一点儿绿地，被四周的房子挤在中间，和他那可爱的坐落在天国里的果园、公园或牧场的白房子有着天壤之别，这种差别他再热衷不过，但是今天，当他慢慢地把笼头拴到木桩上敲门的时候，他感到了一种新鲜的力量。特赖恩先生在家，由于客厅里的火已经灭了，他邀请杰罗姆先生去他的书房里坐坐。

提到牧师的这个书房，也许你丰富的想像力会帮你描绘出一个完美而又温暖舒适的房间，在这个房间中所有世俗的享乐都会得到实现，而房间里的家具样式，地毯的图案，墙上的壁画却都带着强烈的宗教色彩；如果你要打个盹的话，你就可以坐在那个有着哥特式椅背的简易椅上，把脚放在温暖的仿天鹅绒的教堂用的窗帘布上；壁炉台上方挂着一位杰出主教微笑的画像，展现出英国新教徒的风范，或者是一位从奥弗贝克来的德国画中流露出的文雅的英国味；墙上一排排摆满了暗色的神学书籍，光线透过背景中灰色教堂的树枝而变得柔和了。

但请你务必停止这种美好的风景画般的想像，虽然它们可能很符合一个牧师的性格。因为我不得不承认特赖恩先生的书房实际上是一个十分丑陋的小房间，墙上看上去乱七八糟，地毯也丑陋不堪，由窗户放眼望去是难看的屋顶和菜园。而他自己，他的写字桌和书箱是这个房间里仅有的能透露出一点文雅意味的物品；而且屋中惟一能提供舒适的家具就是那把笨重的铺着印花棉布的直背手扶椅。能住在这种陋室之中，不为贫困所扰，此人要么有着远大的志向和火一般的热情，要么就是他自甘禁欲——生活中既无奢华，也无不足，为了崇高的责任而甘愿接受粗俗、丑陋与平淡无奇。

“特赖恩先生，请原谅我的打扰，”杰罗姆先生说道，“但是我确实有些特别的话要告诉你。”

“你没有打扰我，杰罗姆先生。你能来访，我很高兴。”特赖恩先生边说边很有诚意地握了握他的手，并请他坐在那把印花棉布的简易椅上，“如果不算周日，从上次见到你到现在有一段时间了。”

“哦，先生！你的时间总排得那么紧，我已意识到了这一点。这倒并不是因为你有许多事情要做，而是总花大量时间从一个地方赶去另一个地方；你又舍不得买马，不爱惜自己。特赖恩先生，你一点都不在乎自己的身体。我今天特地来就是要同你谈这个问题。”

“你真是个好人，杰罗姆先生。但是我保证散步对我颇有益处。它甚至能在我说完很多话或写作后起到缓解的作用。你知道我没有去太远的地方。我步行最远的也就是到米尔比教堂了。如果我周日要骑马的话，我会租用瑞德礼先生的马，他家离这儿就几百码。”

“但是冬天马上就要来了，你总这样走会把你的鞋子弄湿，而且派特先生已经告诉我你的情况了，你身体虚弱，大家虽不是医生也都看得出来。这是我的观点。特赖恩先生，恕我直言，如果你病倒了，那么还有谁能胜任这份工作呢？想想你的生活吧，你已经在米尔比开展了一份伟大的事工，并且只要你的健康状况允许，你就可以继续做下去。而只要你多在乎一些自己的身体，你就可以更长寿一点，且按着上帝的意愿造福乡亲。”

“哦！亲爱的杰罗姆先生，我想我无论怎么样也不会太长寿的，如果我为了做更多的好事而留心照顾自己，我可能还是要死，并且一事无成。”

“但是，养一匹马哪里会妨碍你的工作，它可以帮你做更多的事，当然派特也说，对你造成伤害最大的是你过于频繁地使用嗓子。现在，这难道不是——我不是学者，特赖恩先生，我也并不是要命令你——但是持续那样超体力的工作，难道不是一种自我摧残吗？我们不能拿自己的生命开玩笑。”

“没有拿自己的生命开玩笑，我们把我们的生命用在了正当的事业上。你知道，杰罗姆先生，有很多责任比关心我们的生命更重要。”

“我不想和你争论，特赖恩先生，但我想要说的是——我有一匹栗色小马，如果你能养它一冬天并骑骑它的话，那你可是做了一件好事。我已经想过很多次要卖掉它了，因为杰罗姆太太忍受不了它，而且我要两匹马做什么呢？但我很喜欢这匹栗色小马，而且我不想卖掉它，所以如果你能为我骑骑它的话，你就是为我做了件善事——你会的，一定会的，特赖恩先生。”

“谢谢你，杰罗姆先生，我保证，如果我觉得需要一匹马的时候会向你要它的，我不想欠任何人的情，你是个例外；但是目前我不想要马，我用到它的次数会很少，留着它反而并不方便。”

杰罗姆先生看起来有些犹豫不决，好像他脑子里有些东西无法很快地组织成语言说出来。最后，他说：“请你原谅，特赖恩先生，我知道作为一名牧师，你身负重任，我不想随意推测，不过，是花销问题吗？特赖恩先生，是钱的问题吗？”

“不，我亲爱的先生。我所拥有的远比一个单身汉所需要的要多。我生活的方式完全是我自己的选择，而且我只做那些我觉得自己应该做的事，这一切不关钱的事。你知道，我们不能彼此论断；我们有各自不同的弱点，身边有不同的诱惑。我承认，对于其他人来说，生活奢侈些或许是可以的，我向您保证，我不认为我的生活简单就高人一等。相反的，如果我的心不是那样悖逆，如果我还能够抵制诱惑，那么我就不需要任何自我否定了。但是，”特赖恩先生向杰罗姆先生伸出手来，补充到，“我明白你的好意，并且为此而祝福你，假如我想要马，我会向你要这匹栗色小马的。”

杰罗姆先生只好满意于这样的承诺，骑着马悻悻地回家了，指责自己一点儿也没有表达出他刚出发时想要表达的意思，而且完全忘记了引用斯蒂克尼先生的意见。

杰罗姆先生并不是惟一一个担心这位牧师工作过度的人。那些温柔女子的芳心，原本是关心他感情状况的，现在也转而关心他的健康了。伊莱扎·派特小姐曾经有过很多不眠之夜，考虑特赖恩先生会不会和远方某位女士有关系，或许是莱克切特，那个他曾经当过牧师的地方。她对此事保持关注，惟恐错过任何牧师订婚的迹象。他手绢上的头发是一个危险的信号，直到她想到他有一个未婚的姐姐，每次牧师谈到她时，都充满感情，说她是他父亲的陪伴与抚慰者。此外，特赖恩先生除了去他父亲那儿呆过几天以外，从未远访过。也没有任何要买房子或改变生活方式的迹象。不！他不可能订婚了，虽然他以前可能会有过失望的经历。但是，后一种的不幸对一个忠实的牧师来说是可以被充满崇敬的灰色眼眸所化解的。然而，圣诞节前，她的注意转移了，她听父亲很确信地告诉她特赖恩先生患了肺

病，如果他不好好照顾自己的话，他余下的生命将不足一年。想到她的猜测有可能是错误的，她感到很羞愧。即将失去这个曾为她开启虔诚和自制新生的牧师，这使伊莱扎小姐陷入悲伤之中。毕竟这是我们的弱点，想到一个人快要死了，会使他在我们心中的形象得以升华，什么生命至圣，什么情感波折，什么对同甘共苦兄弟的敬意都显得无足轻重，我们所有的泪水和柔情皆因他而生，皆因他将不能再继续这艰苦的人生旅程。

林纳特小姐也开始对前景有了新的展望，完全不受伊莱扎·派特小姐妒忌之心的影响。

"你们注意到了吗？"玛丽说，这天下午，佩蒂弗太太正在和她们一起喝茶，"你们注意到昨天特赖恩先生短促的干咳了吗？我觉得他看上去身体每况愈下，我真希望我认识他姐姐，我会给她写信说说他的情况，我肯定应该做些什么让他放弃一部分工作，但这儿谁的话他都听不进去。"

"哎，"佩蒂弗太太说，"如果他不结婚，他的父亲和姐姐又不能来和他同住，那真是太可惜了。但是我真心地希望他已经找到一个好女人，有一个舒适的家。我曾经想过他可能会娶伊莱扎·派特，她是个好姑娘，而且很漂亮，但现在看来这好像不太可能。"

"的确，"丽贝卡强调到，"任何女人都不会赢得特赖恩先生的心，他一心全在工作上，我也不愿意看到他娶一位没什么经验的妻子，只能拖累他，根本做不了他的贤内助。"

"他真的需要一个人，无论年轻的还是大一点的，"林纳特夫人说，"当看到他穿着法兰绒大衣，一进来就换袜子的时候。我认为他患咳嗽就是因为老穿着湿的鞋袜坐着，瓦格斯塔夫太太是个糊里糊涂的人，她根本没把他照顾好。"

"哦，妈妈！"丽贝卡说，"她是个很虔诚的女人。我肯定她认为和特赖恩先生在一起是天大的特权，不敢不尽最大的努力让他过得舒适，只是她有心无力，连自己的屋子都很乱。"

"对于她的虔诚我没什么好说的，亲爱的，但我知道我不会喜欢让她给我做吃的。当一个又饿又累的男人回到家，我想，虔诚不会喂饱他。硬邦邦的胡萝卜整块儿地躺在他的胃里，虔诚不虔诚又能怎

样。有一天我去拜访的时候，她正在为特赖恩先生准备饭，我看见土豆水汪汪的。我并不反对这样，但我希望我的土豆是软乎的。我没看见过任何人不吃晚餐就能更快地步入天堂——除非他们很快就死，可是特赖恩先生会这样的，可怜的人！”

“当那天来临时，对我们每个人都会是沉痛的一天，”佩蒂弗夫人说，“没有人能填补这个空白，刚刚到夏伯顿的新牧师——帕里先生，我有一天在邦德夫人家见过他。他可能是个非常好的人，也是个好的传道人，他们说他是的。但我自己看来，他和特赖恩先生有多么大的差别啊！他是个长相很突出的人，没有特赖恩先生的那种感觉。对我来说特赖恩先生最好的地方就是他把自己放在和别人同等的地位上，并且和大家像兄弟般地交谈。我从不顾虑告诉他任何事情。他从不看不起任何人。假如真有帮助那些被贬低的人重树信心的事，特赖恩知道怎么做。”

“没错，”玛丽说，“当我在佩迪福德教堂看见所有的脸都望向他时，我常常在想，对于任何接任他工作的牧师来说将有多大的难度啊，他已经使人们深深地爱上他了。”

思 考 题

1. 本文中艾略特对福音派颇为挑剔。艾略特从年轻时代就熟知福音运动，试找出她对这一运动的批评意见。
2. 本文中隐含了哪些对基督教的批判？其表达的强烈程度如何？
3. 本文中若干地方作者提出了见解，希望看到基督教有所改进。试找出这些地方。

第77章 陀思妥耶夫斯基

陀思妥耶夫斯基① 是一位俄国军医的儿子。最初，他跟随父亲在军中就职，随后经过六年(1838—1843年)在圣彼得堡军事工程学院的学习，成为俄国军队中的一名军官。三年后，他辞去职务并卷入政治活动，参与推翻政权的革命。他也因此被捕入狱，差点被处以死刑。尽管他获得了缓刑，但是，毫无疑问这次经历对他产生了深远的影响。他最著名的作品都是小说，其中包括《罪与罚》(1865—1866年)，《白痴》(1869年)和《卡拉玛佐夫兄弟》(1880年)。他的作品中充斥着大量宗教主题，并且对其后的基督教文学，尤其是有关世间苦难的目的及作用的作品，产生了重大而深远的影响。

选文：卡拉玛佐夫兄弟

为了使读者对陀思妥耶夫斯基的作品有较深入的了解，本书中收录了《卡拉玛佐夫兄弟》书中的大幅片段。其中包括：由于看到世上的痛苦和邪恶，阿辽沙扬言要放弃生活的这个著名的段落。在“宗教大法官”这个名段中讨论了上帝在世间痛苦中的作用。从宗教角度而言，这个片段已被广泛地视作《卡拉玛佐夫兄弟》一书中最重要的也是需要做些评论的部分。这段故事想像基督再现于16世纪西班牙宗教裁判所时期。基督被认为是宗教异端，并被带到那个年迈的、高傲自

① 陀思妥耶夫斯基(Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, 1821—1881年)：19世纪俄国重要小说家；主要作品：《罪与罚》(1865—1866)，《白痴》(1869)，《卡拉玛佐夫兄弟》(1880)。

大的、愤世嫉俗的宗教大法官面前受审。在两个人引人入胜且极具戏剧性的对话中,宗教法官逐渐意识到他并不是在与一个骗子打交道。

随后,宗教法官对基督进行了抨击,指控他犯下了无法想像和不可饶恕的罪——给予人类选择的自由。他宣称这对于人类来说简直是无法承受的重负。出于对人类深切的关注,大法官希望剥夺他们的自由,并且用奇迹、奥秘、权威的精神鸦片来取代自由带来的咒骂。只要人类崇尚奥秘,相信并接受神迹,听从教会的指令,人们可以不用背负对自己行为负责的重担。愤怒的宗教法官质问基督何以有胆量再次出现在世间重复他的错误。最终,在完全清醒的情况下,宗教法官宣判了基督犯有亵渎上帝之罪,并宣判了他的死刑。然后,他重又专注于他一生的工作上——纠正基督的错误。

依宗教大法官看来,大多数的人是软弱的,简直就像绵羊一样。他指责基督把自由看得重过世间的一切。相对而言,宗教法官自认为他是一个为人类争取幸福的慈善家。他相信,人类只要放弃自由就能获得幸福,只有被捡选的很少一部分人才委以自由的重担和责任。所以,宗教大法官和天主教会(以大法官为代言人)要抛弃基督并要他受难。只有强者,如宗教大法官,才能"在沙漠中行走四十个日夜"①,而后获得天国的赏赐。然而,软弱的众生"虽然软弱,但却热爱上帝……就必须为强者而生存下去"。大法官说,软弱的人不能穿过狭窄的天国之路,他们实际上是害怕自由的。因此,"他们永远不会自由"。虽哭着喊着要自由,但实际上,他们更乐意被奴役。

"宗教大法官"最重要的部分围绕着福音书中记述基督在沙漠中受魔鬼试探的章节展开。请读者仔细阅读此段。宗教法官声称,即使人们在世间"丰衣足食",但没有"生命的恒久目标",还是不能过有意义的生活。所以,谁想领导众生,谁必须先抓住人心。如何才能做到这一点呢?按照宗教大法官的说法,世界上只有三种力量:奇迹、奥秘和权威才能抓住人心。基督抛弃了这三者,而宗教法官却对这三者心知肚明。因此,宗教法官和天主教会便"拾起凯撒之剑"——

① 故事取材于《新约圣经》福音书,即《马太福音》4章1—11节,《马可福音》1章12节,《路加福音》4章1—13节。

世上权力的象征，使用它去征服和统治整个世界。

宗教大法官声称他能够通过提供“物质食粮”——生活必需品和人生快乐的象征，来赋予众生更为幸福的生活。通过征服他们的心，获得统治整个世界的权威和权力，从而实现提供“物质食粮”的目标。宗教法官告诉基督：“你为你所捡选的骄傲，但我们让众生得以安息。”因为，大众不再拥有自由，这个可怕的礼物和诅咒。他们将像快乐、天真、无邪的儿童，过着一种纯真生活——“伴着儿歌，和着纯真的舞蹈，玩着儿童的游戏。”只有少数在权力之巅的强者才需要承载自由的重担和责任。这段宗教法官的论述与弗里德里希·尼采的《敌基督》中的思想有如同出一辙。

为了便于读者了解本故事上下文，本书收录了前一章中的几段文字。主要内容就是阿辽沙与他哥哥之间的辩论，辩论的内容是关于上帝宽恕的大能，以及世间自由与苦难的作用。

“不，哥哥，我不能承认，”阿辽沙两眼发光，猛然说道，“你刚才问，世界上是否真的有一位有权柄且有能力赦免一切？是的，是有一位，他能够赦免所有人的所有过犯，因为，他无辜受死，为所有人的所有过犯献上了自己的宝血。你已经忘记他了，他是教会的基石，人们对他高喊：‘你是公正的，我的主啊，因为你已将道路显明。’”

“啊！无罪的他和他宝血！不，我并没有忘记他，相反地，我还觉得奇怪你怎么没早把他提出来。在所有的辩论中，你总是习惯性地先把他搬出来。知道吗，阿辽沙，你别笑，我在一年前写了一首诗。如果你肯耽误十分钟，我会讲给你听。”

“你写了一首诗？”

“噢，不，我没写，”伊凡笑着说，“我一生也未做过两行诗。但是，我想出了这首诗并且以散文形式写下来。我编这首诗时太忘我了。你会是我的第一个读者，也是第一个听众。为什么作家要错过他惟一的听众呢？”伊凡微笑着说。“我能开口了吗？”

“我会洗耳恭听。”阿辽沙说。

“我的诗名为《宗教大法官》。尽管是一篇荒诞的东西，我也想讲给你听。”

第五章　宗教大法官

“这里一定得有个序言，一个文学性的序言，”伊凡笑道，“可我写这东西不在行。你瞧，我的这段故事发生在16世纪，那时，诗歌中常把天神带到地上来，也许你在学校学过这些。先不提但丁，在法国，无论法庭职员还是修道院的修道士，都会做一些定期表演，将圣母马丽亚、圣徒、天使、基督和上帝本人搬上舞台。那个时候上演的全是朴实无华的表演。在雨果的《巴黎圣母院》中，市政府大厦上演出了一部教育意义深刻的戏剧给公众看，以此来庆祝路易十一时代法国太子的降生。这部戏剧叫《至圣和仁爱的圣母马丽亚的仁慈的裁判》。剧本中圣母亲自出场，宣告她的仁慈的裁判。在彼得大帝之前，莫斯科也常上演类似的戏剧，主要取材于《旧约》。此外，还有许多传奇和民谣流传于世，这些作品在必要之时，其中也会出现圣徒、天使和全体天神。在修道院里，修道士们忙着翻译，抄写，甚至创作这类诗歌——而且在鞑靼人[1] 统治时期就有这样的习俗，例如，有这样一首诗（当然是从希腊文翻译过来的），《圣母游地狱》，其中有如同但丁作品一样大胆的描写。圣母来到地狱，由大天使米迦勒引导，走过磨难之路，她看到了罪人及他们所受的刑法。在火湖里一群罪人极其引人注目：他们中有些已沉入湖底，再也不能浮上来，“那些人已经被上帝遗忘了”。——这句话透着深度和力度。我们的圣母惊愕不已，泪流满面，她跪在上帝的宝座前，为地狱中的所有罪人乞求宽恕——为她在那里所见到的人请求赦免，无一例外。她与上帝的对话十分有趣。她乞求他，不愿离开。上帝指着她儿子被钉在十字架上的手和脚问她：‘我怎能原谅那些折磨他的人呢？’圣母请所有圣徒、殉道者、天使和大天使们和她一起下跪，为所有的人乞求怜悯。最后，结尾以她的胜利而告终，上帝免除了从耶稣受难日到复活主日期间的惩罚。所有地狱里的罪人立刻高声称谢：‘你真是公正的主啊！’好了，如果我的诗在那时出版，也会是那个样子。耶稣在我

① 鞑靼人：几支操突厥语的民族，大多居住在俄罗斯东西部沿伏尔加河中游及其支流塔马河两岸，并由此向东扩展至乌拉尔山脉。

的诗中出现，但他什么也没说，只是显了下身，便走了。自从他应许要荣耀地再次降临，已经过了十五个世纪了。1500年前，就有先知写道：'看啊，我必快来。''那日子，那时辰，没有人知道，子[1] 也不知道，惟独父知道。'这是他在地上时所预言的。但是人类仍然怀着同样的信心和敬爱之情等待他的降临。哦，而且信心更加坚定了，因为人们已经有十五个世纪没看到天国的兆头了：

今天没有兆头从天而降
去满足那心灵的渴望

"心中除了信心，一无所有。那个时代的确有很多神迹出现。有些圣徒能施神迹为人治病；有些圣人的传记上说，天后曾亲自拜访他们。但是魔鬼并未懈怠，人群中，已经有人开始怀疑这些神迹的真实性。恰好当时一支可怕的新生邪教在德国北部出现。'一颗火炬般的巨星(指教会)落在了众水的源头，水变苦了。'这些邪教徒亵渎上帝，否认神迹。但那些仍旧虔诚的人都更加执著地保守他们的信仰。人们的眼泪依旧为他而流，依旧等待他的来临，爱戴他，寄希望于他，像前辈一样，渴望为他受苦，甚至为他殉道。许多世纪以来，人类满怀信心和热情向上帝祈祷：'主啊，我愿你快来！'因着他无限的怜悯，他屈尊而至，来到众仆人面前。在这之前，他也曾走访过一些圣人、殉道者和隐士，这在他们的传记中都有记载。在我们之中，丘特契夫对自己的话语有坚定的信心，他曾做过这样的见证：

奴隶衣服裹身，十字架压肩，
天国君王，筋疲力尽，
在祖国母亲，俄国的土地上，
奔走，祝福，不停歇。
我发誓的确是这样。

"看啊，他屈尊来到了人间，哪怕只是短暂的片刻。人们在受折

---

① 子：即圣子耶稣基督。

磨、受痛苦，在邪恶中沉沦，却像孩子般爱他。我的故事发生在西班牙的塞维尔，在宗教裁判制度最可怕的年代，每日都有点燃的火堆来颂扬上帝，‘在耀眼的火堆上，烧死狂恶的邪教徒’。当然，这次并不是像他所预言的那样，他曾说，世界末日来临时，他将带着天上的荣耀，快得像‘由西到东划过天空的闪电’，出现在世人面前。不，这次他只想在他的孩子们中停留一会儿，那儿正好是邪教徒被焚烧的地方。怀着无限的仁慈，他以人的样式又一次来到了世间，正如15世纪前，他以同样的人的样式在世上生活了三十三年。他降临到一个南方城市的‘灼热大道’上，就在前一天，为了上帝的荣耀，近百名邪教徒被担任宗教大法官的红衣主教在此烧死。当时，在场的有国王、骑士、红衣主教和美丽的宫廷贵妇，以及塞维尔的全体市民。

“他静静地来了，无声无息，说来也奇怪，每个人都认出了他。这部分也许是诗中最精彩的一段。我的意思是，为什么他们会认出他来。人们在不知不觉中被他吸引，围绕着他，成群结队地跟随着他。他在人群中静静地走着，带着无限的怜悯和温柔的微笑。爱的太阳在他心中燃烧，力量的光芒从他眼中流淌，他的荣光在人们的身上，激起了爱的回应。他向他们伸出双手，为他们祝福。只要触到他，甚至碰到他的长袍，都可以被治愈。人群中有一位儿时失明的老人大声疾呼：‘主啊，医治我吧，那样我就可以看到你了！’这时候，一片好似鱼鳞的东西从他的眼中落下，这个盲人能看到他了。人们哭着亲吻他走过的土地。孩子们向他抛撒鲜花，边歌唱，边高声叫喊：‘和撒那①！’‘是他，那一定是他，除了他之外不可能是别人！’人们不断重复着。他在塞维尔大教堂的台阶前停下来，那时，正有送葬者哭着把一个敞开的白色小灵柩往教堂里抬，一个七岁的孩子躺在里面，四周布满了鲜花。她是一个名人的独生女。‘他会救活你的孩子。’人群向哭泣的母亲喊道。教堂出来迎接的牧师皱着眉头，显得有些困惑。那位母亲扑到他的脚下，伸出双手，痛苦地向他喊道：‘如果真是你，请救救我的孩子吧！’送葬的队伍停下了，棺材被放在他脚边的台阶上。他眼中满含了仁慈，嘴中轻轻说道：‘起来吧，小姑娘。’然

① 和撒那，《圣经》中的赞美词，希伯来语，意思是“上帝是可称颂的”。

后小孩子果真在灵柩里坐了起来。她环顾四周，脸上带着微笑，大睁双眼，左顾右盼，手上还拿着一束人们放在她手里的白玫瑰。

“人群开始混乱，喊声、哭泣声响成一片。就在这时，任大法官的红衣主教本人走过大教堂。他是一位年近九十的老人，高大而挺拔，脸上岁月留痕，眼窝深陷，但眼中闪出火一样的光芒。他没有穿昨天焚烧罗马教会的敌人时穿的那套华美的红衣主教服。——此时，他身着一套旧的粗布教士袍。他身后不远处，跟着脸色阴沉的助手，奴隶，以及‘神圣卫队’。他停在人群前，从不远处观望着。他看到了一切；他看到那口放到了那个人脚下的棺材，看到女孩子复活，他的脸色沉下来。他灰色的浓眉紧锁着，目露凶光。他伸出手指，吩咐卫队抓住此人。他的势力如此之大，人群立刻变得驯服而战兢，人们为卫队闪开一条路，在死一样的寂静中，他们抓住他将他带走。人群立即整齐如一人般俯身跪地，向大法官叩拜。他默默为人们祝福，然后离身而去。卫队将犯人带到近处阴暗的监房里。监房屋顶呈拱形，设在一个古老的宫殿中，犯人被关了起来。白天过去，塞维尔的夜晚来临了，黑暗且闷热得“透不过气来”。空气中弥漫着“月桂树与柠檬的芬芳”。一片漆黑中，监狱的铁门突然打开，大法官手里拿着灯，独自一人，走了进来。狱门在他身后立刻关上了。他站在门口，盯着他注视了足足一两分钟。然后，慢慢走过来，把灯放在桌上，对他说：

“‘真是你么？’没有回答，他立刻又说，‘别回答，别出声。你又能说什么呢？我完全知道你要说的话，你没有权利对你以前说过的话再添枝加叶。你为什么要来阻碍我们？你就是来阻碍我们的，你自己也知道。但是你知道明天会发生什么事吗？我不知道你是你，也不愿意知道到底真的是你或是他的仿制品，但是明天我将宣判，把你当作最邪恶的异教徒放在火堆上烧死。今天那些亲吻你脚的人，只要我明天打一个手势，他们就会跑到你的火堆前添柴。你知道吗？是的，也许你知道，’他沉思着又加了一句，目光从未离开过他的囚犯。”

“我不太明白，伊凡，你是什么意思？”一直默默倾听着的阿辽沙笑着说，“仅仅是不着边际的狂想呢？或只是老人犯的一个错误，一种无法忍受的错乱？”

“就算是后者吧，”伊凡笑着说，“既然当代现实主义已经破坏了你的口味，你已经无法忍受一点点奇思妙想了。如果你把它想成身份误认的故事，那也随你。的确，”他又笑了，“老人已经九十岁了，他很有可能抱着一个固有的观念而发狂。那犯人的外貌可能吓坏了他，事实上，你可以把这段看成是一个九十岁老头的胡言乱语，因为他前一天在火堆上烧死了一百个异教徒，过度的兴奋产生了幻觉。但是，对我们来说，有必要区别那是身份误认还是不着边际的狂想吗？问题的关键是老人能够表达自己的意见，公开地讲述他九十年来沉思默想而得出的结论。”

“那么犯人也不开口吗？他就看着他而一言不发吗？”

“那是怎么也不可避免的，”伊凡又笑了，“老人已经告诉他，他没有权利对他以前讲过的话再添枝加叶。这也许是罗马天主教最基本的特点，至少我是这么认为的：‘你把一切都交给了教皇，那一切就都在教皇手里。你不必现在来，至少不该来碍事。’他们不仅这样说，也是这样写的，至少耶稣会教士是这样做的。这是我自己从他们那派的神学著作中读到的。‘你是否有权向我们揭示你所来的那个世界的一个秘密呢？’那位老人问他，然后又替他作答，‘不，你没有；你不应该再对你以前的话里再添加些什么，不应该从人们手中夺走自由，这自由你在地上时曾经全力高举。无论你再次揭示什么，都会侵犯人类信仰的自由，因为秘密会作为一个奇迹展现，而人们信仰的自由对你而言，比一切都珍贵，一千五百年前，你就宝贵它。你那时不是常说，‘我要使你们自由。但是现在你看到这些‘自由’的人了。’老人忽然沉思中一笑，补充说，‘是的，我们已为此付出了巨大的代价，’他继续说，严厉地望着对方，‘但是我们最终以你的名义完成了这项事业。十五个世纪以来，我们与你所谓的自由不断较力，现在目标已经完成了，而且是一劳永逸。你不相信吗？你温和地望着我，甚至对我没有丝毫义愤。但是让我告诉你，现在，今天，人们比任何时候都更相信自己拥有自由，但是他们将自由交给我们，温顺地把它放在我们脚前。这就是我们一直从事的事业。这就是你希望的吗？这就是你希望的那种自由吗？’”

“我又不懂了，”阿辽沙打断他，“老人是在讽刺，还是在开玩笑？”

“一点也不！他认为他和他的教会的功勋就在于他们征服了自由，他们这么做，是为了使人们幸福。‘因为只是现在(他自然是指宗教法庭时期)才第一次有可能考虑人类的幸福。人生来就叛逆；叛逆者如何能有幸福？你已经听过警告了。’他对他说，‘你不缺少警告，但你却听不进任何警告；你弃绝了人类有可能获得幸福的惟一方式。但幸运的是，在你离开时将这件事托付给了我们。你应许过，你用你的话语定下了规矩，你将捆绑和释放的权柄赋予了我们，现在你自然不再想把它收走。你为什么又跑来妨碍我们的事呢？’”

“什么叫做‘不缺少警告’呢？”阿辽沙问。

“那正是老人要阐述的主要部分。”

“‘那个聪慧和死亡之灵[①]，那个自我毁灭和无影无形之灵[②]，’老人继续说，‘那个伟大的灵[③]曾经在荒野中与你对话，经上记载说[④]，他(魔鬼)曾“试探”过你。是这样么？他(魔鬼)在三个问题中向你所展示的，且被你一一驳斥的，经上称其为“试探”。然而再没有比这三个问题所揭示的更真实的了。如果世上曾经有过一个真正伟大的神迹，那它就发生在那天，三个试探出现的那天。三个问题本身就是神迹，设想一下，仅仅为了讨论，魔鬼的三个问题已经从《圣经》里完全消失，而现在必须重新创造出三个问题，为此我们召集了世上所有智者——统治者，主教，学者，哲学家，诗人——委派他们一个任务，构思三道题，不仅要适合各种的场合，而且必须用三句话表达出来，只用三句话说出世界和人类的全部未来的历史——你相信集世上智慧之大成就能创造出你所听到的那三个问题吗？还有什么能在深度、力度上与聪慧大能的灵在旷野上对你提出的三个问题相媲美呢？单就这些问题本身而言，就其陈述所含的奇妙之处，我们能够看到这不是人类转瞬即逝的智慧，而是绝对和永恒的智慧。因为在这三个问题中，集中预示了人类未来的全部历史，同时，还集结了人类天性中所有无法解决的历史性矛盾。在当时还不可能这样清晰，因为未来

① ②③ 指魔鬼撒旦，Satan。

④ 以下指耶稣在旷野中受试探时，魔鬼提问，耶稣对答。引自《新约圣经》四福音书。

是不可预知的;但如今,一千五百年已经过去,我们看到所有的事情都已被这三个问题囊括了,预示了,并且完全地应验了,因此再没有什么可以添加或者减少了。

"'你自己判断一下孰是孰非——是你,还是当时向你提问的那位?记得第一个问题,它的意思,换句话说,就是这样:"你想进入人世,两手空空,仅带着自由的应许,而人们由于头脑简单和天性叛逆根本无法理解,却对它充满恐惧和害怕。因为对于人和人类社会来说再没有比自由更难忍受的东西了。但你看到这炙热、贫瘠的旷野中的石头了吗?把它们变成面包,人们就会像羊群一样跟着你,感恩而顺从,尽管他们总是心惊胆战,生怕你抽手拿走面包。"而你不愿剥夺人们自由的权利,你拒绝了这个提议,你认为,如果顺从是用面包换来的,自由还有什么价值呢?你的回答是那样坚定,"人活着不是单靠食物"。但你知道么,这世界的灵[1]会以食物的名义,起来反叛你,与你争斗,并最终战胜你,所有人都将跟随它,哭喊着,"谁能与这野兽相比?……甚至在人面前,叫火从天降在地上!"[2]你知道么,许多世纪之后,人类将通过他们先知的嘴宣称,没有人犯罪,因此,也没有罪恶,罪性,只有饥饿。"先饱腹,后求德!"旗帜上将写下这些文字,而他们会举起这旗帜来反对你,带着旗子摧毁你的圣殿。在你圣殿的废墟上将建立起一座新的大厦,可怕的巴别塔[3]将再次被重建,当然,仍像以前一样,塔不可能完工,但你或许已经想出办法阻止新塔建成,并可能使人们的痛苦缩短一千年;因为他们为这高塔受尽千年之苦后会转到我们这边[4]。他们会再度寻找藏身于地下墓穴中的我们,那时我们将再次遭到迫害和折磨。找到我们,就对我们哭喊:"喂养我们吧,因为那些应许给我们天上之火的人并没有给我们呀!"到那时我们将建成他们的高塔,因为谁能喂养他们,谁就能建成

---

① 指魔鬼撒旦。

② 引自《启示录》13章4节、13节。

③ 巴别塔(tower of Babel):据《旧约圣经》挪亚在巴比伦的子孙想建通天塔以扬名,并反抗上帝,上帝变乱他们统一的语言,结果塔未建成,人类也分散到世界各地。引自《创世记》11章1—6节。

④ 参见《启示录》20章1—10节。

高塔。只有我们可以以你的名义喂养他们,我们可以假称是以你的名义那样做。哎,他们离开了我们,永远永远也不可能养活自己。只要他们拥有自由,科学就无力喂养他们。最后他们会把自由放到我们脚下,对我们说:"让我们变为你们的奴隶吧,只要你们喂养我们。"最后他们自己会明白,自由和充足的食物,二者是不能兼得,因为他们永远没能力自行分配! 他们也将信服他们不可能真的自由,因为他们软弱,渺小,一文不值,生性叛逆。你曾应允过给他们天国的粮食,但是我再重申一遍,天国的粮食在那些软弱、罪性深重、卑贱的人眼中,哪能与地上的粮食相比呢? 如果成千上万的人为了天国的粮食跟随着你,那么百万甚至亿万没有信心为了天国的粮食而放弃地上的粮食的人,该怎么办呢? 或者你只关心几万伟大而坚强的人,而那其余百万千万的人又怎样呢? 那些多得像海边的沙子一样,虽然软弱却爱你的人就只能为强者而生存吗? 不,我们也关心弱者。他们是罪性深重,本性叛逆的,但最后他们也成为顺服的人。他们将敬畏我们,把我们当作上帝,因为我们愿意承受他们所恐惧的自由,我们会统治他们——自由对他们来讲太可怕了。但是我们要对他们说,我们是你的仆人,我们将以你的名义统治他们。我们再一次欺骗他们,我们不会让你再来。这种欺骗将成为我们的痛苦,我们因此不得不撒谎。

"'这是旷野中第一个问题的意义,这就是你为了高于一切的自由所弃绝的。但是这个问题,隐藏了世界上最大的秘密。选择"面包"你可以满足人类普遍、永恒的渴望——人类需要寻找崇拜对象。人们只要拥有自由,他们就会为寻找一个值得崇拜的对象不断地痛苦地去奋斗。但是人们所寻找的是所有人不用争论就可共同崇拜的对象。因为这些可怜的生物寻找的不只是一个或另一个人崇拜的对象,而是大家共同崇拜的对象,这是每个人乃至从古至今全人类最大的痛苦。为了共同崇拜的对象,他们彼此间刀兵相见,他们创造各种各样的神,并且互相挑战:"丢掉你们的神明,来崇拜我们的吧,不然我们会杀死你们和你们的神明。"这样会持续到世界的末日,甚至当各种神明从世上消失后,他们还会拜各种偶像。你知道,你不可能不了解这个人性最根本的秘密,但是你却弃绝了这面正确无误的旗帜,

这面地上粮食的大旗可以使所有人只崇拜你，你还为了自由和天的粮食拒绝了它。看看你都做了什么，而且又是以自由的名义！我告诉你，人们最渴望的就是找到一位可以交托自由的对象。这个自由是给人类的一份礼物，与生俱来，但人类没有那份福气享用。只有那些能让他们良心得到慰藉的人可以接管他们的自由。你如果要了面包，你就得到一面无可争辩的旗帜，赐下面包，人们就会崇拜你，因为面包是最让人看得见、摸得着的东西，但是如果有人控制人的良心——哎！人会抛弃你的面包，去追随那个掠取他良心的人。在这一点上你是对的。因为人类生存的奥秘不仅仅是活着，而是在于为什么活着。没有确定的生活目标，人们便不愿意继续活在世上，他们宁可自我毁灭也不愿留在世上，尽管他们有足够的面包。这是千真万确的。但发生了什么事呢？你没有夺走人类的自由，而提高了人类的自由度！难道你忘了，人们喜欢得到平安，甚至经历死亡，也不愿拥有选择见识(智慧)的自由，尽管这见识能让人明辨善恶。[①] 对于人而言，没有比良心的自由更有诱惑力的了，良心也是人类最大的痛苦之源。看那，你没有让人类的良心一劳永逸地休息，你却选择了出人意料、模糊不清、模棱两可的自由。你所作的选择，大大超出了人类的接受能力，你的所作所为仿佛说明你根本不爱他们——而你却为他们献上了生命。你不夺走人们的自由，而是给他们增加自由，使人们在灵命中永远为自由承受着折磨。你希望人们能自由地去爱，出于自由意志跟随你，对你心悦诚服。是人们的自由意志替代了古代严正的法律，人们从此可以自己辨别善恶，只有你的形象可以指导他们的行动。但是难道你不知道，如果人类对自由选择不堪重负，他们最终也会抛弃甚至反叛你的形象和真理吗？他们最后会大叫，真理不在你里面，因为没有谁使他们更混乱和痛苦了，你给他们留下太多的负担和无法解决的难题。

"'因此事实上你自己为摧毁天国打下了基础，你要为此负责任，想想人家给你开的是怎样的价码！世上有三种力量，只有这三种力量，可以永远征服和占据这些无能叛逆者的良心，使他们幸福：这三

① 参见《创世记》2 章 15 节，3 章 1—21 节。

种力量就是神迹、奥秘和权威。你弃绝了这三种力量，并在旷野中这样行事。那智慧、可怕的灵把你带到殿顶上，对你说："如果你想知道你是否是上帝的儿子，你就跳下去，因为经上说，天使会托住你不让你掉下去摔伤，这样你就可以知道你是否是上帝的儿子，你会证明你对你父亲的信心有多大。"[1] 但是你拒绝了，也没有跳下去，傲然、完美地行了这事，像上帝一样，但是那些软弱的叛逆之人，他们是神明吗？你知道你只要向前跨一步，作一个跳下去的动作，就是在试探上帝，从此失去对他的全部信心，就会在你来拯救的大地上摔得粉身碎骨，而那个诱惑你的聪明的灵将会欣喜若狂。但是我要再问一遍，世人中有多少像你这样呢？难道你会相信，哪怕只是片刻相信，人也能抵挡这样的诱惑吗？人类的天性难道能拒绝神迹，在生命的重大时刻，在面对灵命中最痛苦，最深刻困扰时，还能凭自由良心的裁夺行事吗？你知道你的举动会载入史册，流传千古，传遍地极，你希望人们像你一样，依靠上帝，不求任何神迹，但是你不知道人拒绝神迹之日，也是拒绝上帝之日，因为人对神奇的渴望超过对上帝的渴求，而人无法忍受没有神迹奇事的生活，他会为自身创造属于自己的新奇迹。人们会去崇拜巫术和魔法，即使他可能超过百次地做过叛徒、异教徒和无神论者。当他们对你嘲弄，讥笑，对你喊道："从十字架上下来，我们就相信你就是他"的时候，你没有从十字架上下来。因为你不想用神迹来奴役人，你渴望的是基于自由意志产生的信靠，而不是依靠神迹的信仰。你渴望基于自由选择的爱，而不是在大能下俯首就范的奴隶式的征服。但是你太高估人类了，尽管有叛逆的天性，他们还是奴隶。看看周围再下结论，十五个世纪过去了，看看他们吧，有谁上升到你的高度了呢？我敢发誓，人类的本性比你想像的要软弱而且低贱！难道他，难道他能做你所做的事情吗？给予他很高的尊敬，你这么做似乎你已经不能感其所需了，因为你对他要求的太多了——而你爱人更甚于爱己！少尊敬人类一点，你就会少要求他一点。那样才更像是爱，因为人的负担会减轻一些。人是软弱而且低贱的。人现在正到处反抗我们的权力，并且对他的反叛感到自

---

① 参见《马太福音》4 章 5—7 节。

豪，这又能怎么样？这是孩子和小学生式的骄傲。就像小孩子们在学校里扰乱课堂，赶走老师。但是他们孩子气的快乐将会结束，他们将付出很高的代价。整个人类总是努力想组织成一个世界性的整体。有很多伟大的民族具有伟大的历史，但是这些民族越是高度发达就感到越不幸福，因为他们比别的民族更加渴望世界性的联合。伟大的征服者帖木尔和成吉思汗，像飓风般席卷大地，力图征服全人类，而他们也同样下意识地表现出了对世界性联合的渴望。如果你征服了世界，披上凯撒的紫袍，你本可以建立一个世界性的王国并赐下世界性的和平。因为能统治人类的不正是那个掌握他们的良心，手中拿着他们的面包的那位吗？我们拿起了凯撒的宝剑，而拿起之后自然要抛弃你，跟随他了。哦，自由思想的混乱，科学和人吃人的野蛮世纪将要到来。没有我们，他们就开始建筑巴比伦通天塔，自然会以人吃人的结局而告终。但是到那时，野兽将爬到我们面前来舔我们的脚，它用眼里流出的血泪溅湿我们的脚面。然后我们将骑在野兽身上，举起杯，杯上将写着“奥秘”[①]。但那时，只有到那时，幸福和安宁将降临到人世。你为你的选民而自豪，但你只有你的选民，而我们却使所有人得到安息。另外，在那些选民中，在本可以成为选民的强有力的人们中，有多少人因为等你等得精疲力尽，已经或者将要把他们灵里的力量和心的热忱转移到另一个阵地上，最后举起他们自由的旗帜反对你。而这本是你自己举起来的旗帜。但同我们在一起，所有人都将幸福，在你赐的自由下发生的反叛和相互残杀将会消失殆尽。我们会说服他们，让他们知道他们得到自由的前提是把自由交给我们并服从我们，究竟我们要做正确的事呢，还是要撒谎呢？他们将深信我们是正确的，因为他们会记得你的自由带给他们的可怕的奴役和迷惘。自由、自由思想和科学将把他们引向迷惘的海峡，当他们面对神迹和无法解释的奥秘时，他们中间狂暴、叛逆之徒将毁灭自己，其他反叛而软弱之人会互相屠杀，而其余软弱且不幸的人将匍匐在我们的脚前，向我们哀求：“是的，你们是对的，只有你们掌管了他的奥秘，我们向你们回归，请把我们从自己手中解救出来吧！”

---

① 参见《启示录》17 章 3—5 节。

"'从我们这里接受面包时,他们会清楚地看到,我们是从他们那里把他们自己做的面包拿过来,再分给他们,没有任何神迹可信,他们将看到我们并没有把石头变成面包,事实上,他们更高兴能从我们手中取得面包,而不是为得到面包本身而窃喜。因为他对过去的时光仍记忆犹新,在没有我们帮助的时候,连他们自制的面包在他们手中都变成了石头,而当他们回归到我们身边后,那些石头在他们手里又变成了面包。他们太明白完全顺从的价值了。而在人们明白这个道理之前,他们都将是不幸的。谁最该为他们的无知负责呢?——说! 是谁搅散了羊群,让它们在陌生的路上迷失了方向?但是羊群会再次聚集在一起,再一次顺从,这一次便一劳永逸。然后我们将给予他们平静而驯服的幸福,即像他们一样生性软弱的生物的幸福。哦,我们最终将说服他们不要骄傲,因为你把他们抬高了,教会了他们骄傲。我们将向他们证明他们是软弱的,他们只是可怜的小孩子,但那种孩子式的幸福却是所有幸福中最甜蜜的。他们将变得胆小,望着我们,害怕地蜷缩在我们身边,就像小鸡对母鸡那样。他们会敬畏我们,在我们面前惊诧不已,他们会为我们的能力和才智而自豪,是我们成功地驯服了成千上万的躁动的羊群。在我们的愤怒面前,他们禁不住要发抖,心中充满恐惧,他们会像女人和孩子那样容易落泪,但是只要我们一个手势,他们随时可以破涕为笑,变得兴高采烈,甚至像小孩子一样歌唱。是的,我们应该安排他们去工作,而且将他们工作之余的生活变得像小孩游戏一样,他们软弱又无助,他们会像孩子一样爱我们,因为我们允许他们犯罪。我们会告诉他们,只要得到我们的许可,一切罪孽都可以赎清,我们允许他们犯罪,因为我们爱他们,由这些罪而带来的惩罚将由我们来担当。这样他们就会把我们当成救世主般崇拜,因为我们在上帝面前为他们担当了罪责。对于我们,他们将没有秘密可言。我们可以允许或禁止他们与妻子或情妇同房,掌管他们生孩子或不生孩子,这全看他们是否服从——他们会快乐地听着我们。他们会把良心上的最痛苦的秘密,一切的一切,全部交给我们,由我们来一一解答。他们会很乐意相信我们的答案,因为这样就可以将他们从目前的极大的烦恼和痛苦中解脱出来,而这烦恼和痛苦正是来自于他们所面对的自由抉择。这样所有

的人，除了几十万统治他们的人以外，都会得到幸福。因为只有我们，只有我们这些守护这个秘密的人，才会不幸。将会有几十亿幸福的婴孩和几十万因为承担了明辨善恶的诅咒而受苦的人。他们将平静地死去，他们将奉你的名消亡，在坟墓的后面，他们找到的只有死亡。但是我们将保守这个秘密，并且为了他们的幸福，用天堂的奖赏和永恒来引诱他们。即使在另一个世界真的有什么，那也绝不是为他们这样的人准备的。据预言，你将得胜再次降临，带着你的选民，那些强壮而骄傲的人归来，但是我们要说，他们只是拯救了他们自己，而我们却救了全体。我们听说，那个骑着兽、手中握着秘密的大淫妇将要蒙羞，弱者们将重新兴起，撕碎她的紫袍，鞭打她令人作呕的裸露的身体。[①] 但那时，我将站起来指给你看，那千百万不知道罪恶的快乐的孩子们。我们，我们这些为了他们的幸福把罪恶承担下来的人将站在你面前，对你说："审判我们吧，如果你能并且敢的话。"你知道我并不怕你。你要知道，我也曾在旷野中呆过，也曾以吃草根和蝗虫为生，你以自由祝福人们，这样的自由我也曾珍惜过，我也曾努力想要加入到你选民的行列，成为强壮有力的队伍中的一员，"将那数目添满"[②]，但是我醒了，不会疯狂做工，转而加入到修正你的工作的人群中，为了卑微之人的幸福，我由骄傲到谦卑。我对你说过的话将会过去，而我们的国度将得以建立。我再说一次，明天你将看到那群驯服的羊将在我的示意之下，争先跑来在火刑堆上添加柴火，我将在那儿烧死你，因为你跑来妨碍我们。如果说有谁最该受我们的火刑，那个人就是你。明天我将烧死你。'"

伊凡停了一下。在他说的时候极为兴奋，讲完后又突然微微一笑。

阿辽沙静静地听着；越到后来他越激动，并好几次想打断伊凡，但都克制住了。现在他的话终于脱口而出。

"但……但那太荒唐了！"他红着脸嚷着，"你的诗应该是赞美耶稣，而不是咒骂他——像你原本想表达的那样。谁会相信你关于自

① 参见《启示录》17 章 1—18 节。

② 《罗马书》11 章 25 节。

由的想法呢？自由该是这样理解吗？这不是东正教的主张，而是罗马教会，但也不是整个罗马教会的主张，纯属无稽之谈。它只是天主教宗教法官、耶稣会士中最糟粕之处。你诗中的宗教法官只存在于你的想像中。什么是他们所承担的人类的罪恶？谁是那些为了人类的幸福而承担咒诅的守秘者？曾几何时见到过他们？我们都知道耶稣会士，他们名声不好，但他们确实不是你说的那样，根本不是……他们只是一支为获得将来世界控制权而战的罗马式的军队，首领则是罗马教皇……这就是他们的理想，并无奥秘可言，更谈不上神圣的伤感……只是对世俗利益和统治权的贪欲，像是农奴制度中的农奴主。也许他们根本不信上帝。你那受苦受难的宗教法官仅仅是个想像出来的人物而已。"

"停，停。"伊凡笑着说。"你也太激烈了吧！你不是说这是个狂想嘛，就算是吧！的确是一种狂想，但请允许我问一句：你真的认为近几个世纪的罗马天主教运动仅仅是为了获取权利和利益吗？是佩西神父教你的吧？"

"不，不，正好相反，佩西神父曾说过类似于你说过的话。不过完全不一样，一点也不一样。"阿辽沙赶紧改口说。

"一次有价值的坦白，尽管你又说，'一点也不一样'。你说为什么那些耶稣会士和宗教法官会为了肮脏的利益而联合起来？为什么他们中间就没有一个被沉痛和爱的天性所压伤的殉道者呢？假设在那些只追求肮脏利益的人当中有一个——哪怕只有一个，像我诗中年迈的大法官那样的人，一个在沙漠中啃着草根，发疯一样克制自身肉体欲望以求获得自由和完美的殉道者，他一生爱着人类，可当他突然睁开眼，却发现得到自由和完美并不意味着获得巨大的精神幸福时，开始深信上帝创造无数生灵仅是为了嘲弄，因为这些生灵永远不可能拥有自由，因为可怜的叛逆者永远不能成为巨人，将塔建成[①]，因为伟大的理想主义者所梦想的和谐，绝不是讲给愚笨之人听的。于是他转回来加入到聪明人当中，这当然是有可能的。"

"加入到什么里？什么聪明人？"阿辽沙全然失去了自制力。"他

---

① 参见《创世记》11章1—6节。

们没有大智慧，没有奥秘，没有秘密……他们的秘密也许就是无神论。你的宗教法官不相信上帝，这就是他的秘密！”

“那又怎么样！你到底还是猜出来了。整个秘密就是他们不相信上帝，完全正确。但这不也是一种折磨吗？这种人曾把全部生命都浪费在沙漠里，却又无法摆脱对人类那种无可救药的爱。暮年时，他终于确信，只有恐惧之灵的劝告才能为这些被玩笑般创造出来的生灵们建立起尚可容忍的生活，因为他们既脆弱又不驯服，既不完整，又经验主义。确信了这一点，他终于明白了自己必须服从这个明智而又可怕的死亡与毁灭之灵的劝告。他说谎，他欺骗，他故意引导人们走向死亡和毁灭，想尽办法欺骗人们，使之意识不到被引向何处，至少那些可怜而愚昧的生灵们能在黄泉路上感到幸福。应该注意到一点，所有欺骗都是在以他的名义、以老人毕生都虔诚信奉的上帝的名义进行的。这难道不是个悲剧吗？如果这样，哪怕只是一人，一个人站在整支追求权利和肮脏利益的军队前，还不足以酿成一幕悲剧吗？更有甚者，这个站在整支队伍前的人，肯定能创立现行的罗马公教的主要思潮和它的最高理想——耶稣会主义。我坦白地告诉你，我坚信总会有这样的人成为运动的先驱。谁知道呢？也许在罗马教皇中有这样的人，也许是那个被施了魔咒的老人，他以自己的方式爱着全人类，他的精神在当代许多老人身上都存在。这不是偶然，而是为了让脆弱、不幸的人们能够快乐生活，一个在很久以前形成的秘密组织的共识，他们保守奥秘，不让人们知道。毫无疑问，肯定是这样的。我甚至想在共济会会员(Masons)中也有同样的东西被视为最高机密，这就是为什么天主教徒如此痛恨甚至敌视他们，因为他们破坏了观念上的统一。一群羊只有一个牧人，这是最基本的。可是，以这种方式为自己的主张辩解，我简直成了一个不能接受你批判的人了。够了。”

“你可能就是个共济会会员！”阿辽沙突然嚷了一句，“你不相信上帝。”他补充道。这次他说话时已十分悲伤。他感到哥哥正用充满讥讽的眼神盯着他。他忽又抬着头问：“你的诗是怎样结尾的？或者这就是结尾？”

“我本想就这样结尾。当大法官说完了，他等待着犯人回答他的

提问，犯人的沉默重重地压在法官身上，他注意到犯人一直专注地听着，面色温和，很显然，他不想回答。老人希望他能说点什么，不论多么苦涩，恐怖的话，什么都行。突然，他默默地走向老人，在他那苍老无血色的嘴唇上轻吻了一下，这就是他全部的回答。老人颤栗了，嘴唇动了动。他打开门，对犯人说：'走吧，永远别回来，永远！'老人将他带到镇漆黑的小巷里。犯人走了。"

"老人呢？"

"那个吻在老人心中燃烧，可他仍旧坚持自己的信念。"

"你也同他一样，是吗？"阿辽沙痛哭着。可伊凡却笑了。

"你怎么了，阿辽沙，这不过是首极为荒谬的诗，只是一个笨得从未写出过两行诗的学生所写的一首无意义的诗。你又何必这么当真？你不会以为我会成为耶稣会教士，归到修正上帝工作那一类人的行列中吧？天那！这不关我的事。我告诉你，我所想的只是活到三十岁，然后像打碎茶杯一样结束自己的生命。"

"但是，幼嫩的树叶，宝贵的坟墓，蔚蓝的天空，还有你心爱的女人呢？你将怎样生活，你将怎样爱他们？"阿辽沙痛哭道。"在你的头脑中、在你的灵魂深处藏着这样一个地狱，你怎能……不，你正想放弃对上帝的信仰，然后加入到他们的行列中去，否则，你会了结自己的生命，你忍受不住的！"

"有一种力量可以使我忍受一切。"伊凡冷笑着说。

"是卡拉玛佐夫的力量，卡拉玛佐夫固有的力量。是放纵、玩乐，堕落直至灵魂窒息吗？"

"有可能……或者是可能到我三十岁的时候，我会摆脱这样的生活，然后……"

"你怎样才能摆脱？靠什么摆脱？你的想法根本不可能！"

"我重申一遍，以卡拉玛佐夫的方式。"

"你指的是'每件事都是合法'？是吗？"

伊凡皱起眉头，瞬间脸色苍白。

"你抓住了昨天激怒米乌索夫的那句话，就是德米特里天真地跳起来解释的那句话！"他奇怪地笑了。"是的，自从这句话说出来后，如果你想用'每件事都是合法的'，我也不会否认。米卡的这个观点

还不错。”

阿辽沙默默地看着他。

“我以为到我离开的时候至少还有你，”伊凡突然带着阿辽沙意想不到的感情说，“但是现在我明白了，我无足轻重，甚至在你的心里，我亲爱的隐士。所谓‘一切都合法’的观点，我不否认，而你会因此与我绝交，对吗？”

阿辽沙起身向他走去，轻轻吻了一下他的双唇。

“你在抄袭，”伊凡高兴地大叫着。“你在效仿我诗中那最后一吻的情节。不过还是要感谢你。来吧，阿辽沙，我们该走了。”

他们出去了，但在餐馆的门口停了下来。

“听着，阿辽沙，”伊凡坚定地说，“如果我真有能力照顾这些蔫蔫粘粘的小叶子，我会去爱它们，心里想着你。对于我来说你能够在这个城的某个地方已经足够了，而且我不会失去对生的渴望。这样行了吗？你就把它当作爱的宣言吧。现在，咱们大路朝天，各走一边。够了，你听到吗？已经足够了。我的意思是即使我明天不离开(我认为我肯定会的)，而我们再次见面时，不要再提及这个话题。对此我要特别地请求你。对于德米特里也一样，我请你不要再同我讲话，”他补充道，突然间有些急躁；“一切都结束了。已经反复说过多少次了，是吧？作为回报，我在此做出承诺。三十岁，当我想要‘把杯子扔向地面’，那时，无论我在哪里，我都会回来同你谈一次，即使是从美国赶回来，请相信我会那么做。我回来是有目的的。来看看你，会是很有意思的，看看你那时会是什么样子。我讲的是一个严肃的诺言。我们很有可能分开七到十年。走吧，现在赶到你的塞拉芬神父那边去吧，他快不行了。如果他死时你不在场，你会因我把你留在我身边而恼火的。再见，让我们再次吻别，好了，快走吧。”

伊凡猛地转过身，头也不回地走了。这正如前一天德米特里离开阿辽沙时的情景一样，虽然那次分手显得非常特别。在悲痛、压抑的时刻，阿辽沙脑海中箭一般地闪过两次分手时奇特的相似情景。阿辽沙等了一会，看着他哥哥的背影。他突然间注意到伊凡在走路的时候身体摇摆，他的右肩看上去比左肩要低一些。此前他从未注意到这一点。他猛然转过身，几乎一口气跑到了修道院。天刚擦黑，

他感到有些害怕；一种他说不清的新鲜感觉在他全身不断蔓延。同前一天晚上一样，又起风了，当他走入隐士般的矮树林中，古老的苍松悄然吟唱，松涛低声回荡。他几乎跑了起来。“塞拉芬神父——他从什么地方知道的那个名字——从哪里知道的?”阿辽沙觉得好奇。“伊凡，可怜的伊凡，我什么时候才能再见到你？……这里是隐士之地。是的，没错，是他。塞拉芬神父，他能救我，让我永远地离开伊凡。”

之后他多次地想，他怎么会刚一离开伊凡就彻底地忘掉了他的兄弟德米特里？就在那天早上，仅仅几小时之前，他还坚决地要找到他，并且锲而不舍地去做，即使他在当天晚上不能返回修道院也无所谓。

思　考　题

1. 宗教大法官对人类的本性的看法是什么？在他看来，人若想成功，必备的是什么？
2. 按照宗教大法官的分析，那三个针对基督的试探有什么作用？找出宗教大法官所特别提到的每个要素，并且指出他是如何利用这些要素来支持他的基本主题的？
3. 对于宗教大法官来说，权力到底有多重要？依他所见，基督教在使用权力方面已达到最佳限度了吗？宗教审判官在哪些方面被看作是对基督教传统价值观的批判者？

第78章 马修·阿诺德

阿诺德[①] 是托马斯·阿诺德之子。其父为拉格比(Rugby)学校校长,英格兰最著名的教育家之一。在前往牛津大学的贝利奥尔学院学习之前,他曾就读于拉格比学校及温彻斯特大学。1843 年在贝利奥尔学院,他的诗《克伦威尔》(1843 年)被授予了纽迪吉特奖[②] 的二等奖,并在 1845 年成为了奥利尔学院的一名成员。他在欧洲旅行,并沉醉于文学之中,他的许多朋友认为他对文学的兴趣实为不明智之举。

他在职业方面的兴趣同他父亲类似,也在教育领域。在 1851 年,他被任命为"皇家学校督学"。在英国机构中他没有再得到更多的晋升,这一点似乎引起了他的一些不快。他的许多出版物,特别是 1868 年的《欧洲大陆的中小学校及大学》,表明了他在教育方面的专业志趣。然而,他的声誉却源于一个全然不同的领域。

在 1849 年,他最早出版的诗歌《漂泊的寻欢者》(*The Strayed Reveller*),最初在他的朋友中引起了惊异,对作者的钦佩随后也与日俱增。1852 年《恩培多克勒在埃特纳火山》(*Empedocles on Etna*)问世,次年,他的《新诗集》出版,标志着阿诺德成为当时最为重要的诗人。这个作品中插入的"前言",是他第一部出版的重要散文。1857—1869 年,他当选为牛津大学诗歌教授。

---

① 阿诺德(Mattew Arnold, 1822—1888 年):英国诗人、作家、文化评论家;主要作品:《圣保罗及新教》(1870),《文学与信条》(1873),《上帝与圣经》(1875),《关于教会及宗教的最新文集》(1877)。

② 纽迪吉特奖(Newdigate Prize):英国罗杰·纽迪吉特爵士 1805 年在牛津大学设立的诗歌奖。

阿诺德始终认为宗教事务至关重要，并在他后来的出版物中经常涉及宗教问题。在他事业发展的同时，宗教方面的生活吸引了他越来越多的注意力。在他的作品中特别提及过一些宗教问题，以下提到的作品均有特别意义：《圣保罗及新教》(1870年)；《文学与信条》(1873年)；《上帝与圣经》(1875年)；《关于教会及宗教的最新文集》(1877年)。

这些作品遭到了来自高教会派和低教会派的批评。或许最为刺耳的批评是来自从前的一位牛津奥利尔学院的同事。值得一提的是关于阿诺德的声誉，很大程度上源于约翰·亨利·纽曼对他最有力的批判。纽曼最初结识阿诺德时认为他是奥利尔学院的一位"智者"，差一点受阿诺德的影响而信仰了自由主义。在纽曼的《申辩》(*Apologia Pro Vita Sua*)一书中，他反复地声明他最大的敌人就是自由主义，而阿诺德则是这种邪恶观念的首要代表。他甚至怀疑阿诺德是否能被认定为基督徒。但其他人倒是更宽宏大量，认为阿诺德只不过在维多利亚时期为基督教提供了必要的解说和评论而已。

对于阿诺德来说，宗教是大不列颠文化的主要成分。一方面，他没有时间理会那些严格的无深刻思想的正统派学说，也无心对付怀疑宗教的自由言论者。"在现在这样的时刻，"他写道，"关于基督教信仰，有两件事必须让所有正常人明白。一件是，人们不能没有它；另一件是，人们不能只有它。"这些话看似是在做一个宗教声明，公布一份已被考虑好的有关他今后作品的议程，这一点在1870年出版的《宗教与信条》一书中反映尤为显著。

多佛海岸

1867年出版的《新诗集》中，有一篇题为《多佛海岸》的短诗，反映了维多利亚时期宗教信仰衰落的情况，多佛海岸退去的潮水象征宗教热情的衰退。

今夜海水平，
潮正满，月当空。

多佛海岸，灯光闪烁夜色中。
英伦绝壁矗立，
横卧港湾，宁静里。
走到窗前，
夜色如此甘甜！
波涛起，月接岸。
听，怒吼声，
碎石迭起，浪拍岸。
潮落潮起，潮起潮落，
大海的节律，渐渐舒缓，
奏出永恒的伤感。

埃及的涛声，
流入古人的耳畔，
索福克勒斯[①] 追忆着，
历史的画面——
人类的磨难，
起伏，循环。
同样的涛声，
也给我们启示，
在这遥远的北海边。

信仰之海，
曾满流全地，如银带缠绕。
今日只闻悠长的哀鸣。
夜风里，
层层海浪，
从岸边退离。

让我们彼此真诚相爱，

① 索福克勒斯(Sophocles)：古希腊悲剧作家。

这世界太多梦幻——
无常，魅力，新奇，
却找不到喜乐、爱情、光亮，
没有确据，没有和平，
没有手替我疗伤。
挣扎和退却
席卷
萤火闪烁的平原，
无知的军兵
夜战依然。

思考题

这首诗描绘了面对法国多佛海岸所看见的一幅生动的画面。下面的问题将帮助你深入了解诗的内涵。

1. 在诗的开篇，阿诺德描绘了多佛海滩的场景。请注意他是如何描绘海浪冲破海岸线。为什么作者将这与“永恒的伤感”联系起来？
2. 在第二段，阿诺德探索了古希腊作家索福克勒斯对大潮的联想。根据阿诺德的理解，他认为索福克勒斯从海潮中看到了什么？
3. 阿诺德认为同样的潮起潮落也在席卷着北欧。第三段提出的“信仰之海”的中心目的何在？使用这一词语达到了什么效果？
4. 最后一段展示了他悲观主义的世界观。这与前面提到的“永恒的伤感”如何联系起来？这些是否暗示了退却的信仰之潮会再抬头？

第79章 乔治·麦克唐纳

乔治·麦克唐纳[①] 于1824年生于西阿伯丁郡的亨特利(Huntly)。在当地接受并完成了他的基础教育之后,于1840年1月进入阿伯丁大学深造。于1844年5月,在化学和自然哲学方面获奖。在阿伯丁大学就读期间,他在苏格兰北部的瑟索(Thurso)堡的图书馆中博览群书。

完成了在阿伯丁的学业之后,他南下来到伦敦,并在那里任教三年。然而麦克唐纳早就有做全职传教工作的想法;于是,大约从1848年,他开始在海布利(Highbury)的独立大学学习神学,想成为一名牧师。1850年,他被任命为阿伦德尔(Arundel)三一公理会的牧师,并在两年之后娶露薏莎·鲍威尔(Louisa Powell)为妻。然而就在此时,他的传教工作陷入了困境。他所在的阿伦德尔三一公理会对他在布道中大谈非圣经之道很是反感。教会众执事迫使他于1853年辞职。

因教会事工而心灰意冷,麦克唐纳暂时定居于曼彻斯特。为了自己的健康,他去阿尔及尔呆了一段时间,然后回到了英格兰。这时,他确定了自己的职业——作一名专业作家。1860年,他放弃了公理会教友的头衔,转而成为英国国教的一名普通成员。

1855年,他的第一部作品——一首名为《里里外外》的诗出版

① 乔治·麦克唐纳(George MacDonald,1824—1905年):杰出的19世纪苏格兰小说家、诗人、教士和儿童故事作家;主要作品:《里里外外》(1855),《诗集》(1857),《幻影》(1858),《大卫·艾尔金布罗德》(1862),《亚历克·福布斯》(1865),《罗伯特·福克纳》(1868)。

了。这是一部系列作品,它逐渐确立了麦克唐纳专业作家的声誉。他的第一部成功作品是《大卫·艾尔金布罗德》(*David Elginbrod*, 1862年),它叙述了麦克唐纳年幼时在苏格兰乡村的生活。接下来出版的两部一脉相承的小说——《亚历克·福布斯》(*Alec Forbes*, 1865年)和《罗伯特·福克纳》(*Robert Falconer*, 1868年)也颇受欢迎。但麦克唐纳的儿童作品最受青睐,例如,《公主和恶魔》(*The Princess and the Goblin*, 1872年),《公主和克迪》(*The Princess and Curdie*, 1882年)。麦克唐纳的《幻想家》(*Phantastes*)被认为是一部经典的成人幻想作品,对以后的作家们有深远的影响,尤其是对托尔金(J.R.R. Tolkien)和刘易斯(C.S. Lewis)。

尽管麦克唐纳的文学作品非常著名,但是他从中得到的经济回报却很少。他无力供养妻子与家人的生活所需。1877年,维多利亚女王下令发给他养老金。另一桩让他头痛的是他糟糕的健康状况。1877年,他到意大利旅行并试图找到一种对他的女儿玛莉·约瑟芬较适宜的气候,她病得很重。第二年她死了。然而麦克唐纳发现意大利的气候对他自己非常有益,他决定每年的大部分时间在勃迪格拉(Bordighera)的一幢由朋友帮忙建起来的房子中度过。麦克唐纳与他的妻子都葬在那里。

选文：莉莉丝：一部传奇文学

《莉莉丝》(*Lilith*)被公认为是麦克唐纳的杰作。然而也是一部晦涩的、经过了反复打造的作品,露薏莎为此颇为烦恼。她觉得麦克唐纳在写这部作品时似乎失去了理智。第一次读《莉莉丝》的时候,很容易理解她的担忧。在麦克唐纳准备出版它之前,这部作品几乎已被修改了八遍。麦克唐纳的次子比较喜欢第一份草稿,因为在那个版本中,整个作品复杂的思想构架展现得最为清晰。

为了读懂这部作品,我们需要琢磨一下它的题目。"莉莉丝"是一个犹太教神秘哲学中的神话女性。在中世纪神秘传统中,莉莉丝是随亚当一起被上帝创造出来的第一个女人。然而莉莉丝拒绝接受任何低于亚当的地位,并反抗他,且离开了伊甸园,踏上了永远与婴

儿和年轻人对立的征途。她曾出现在弥尔顿《失乐园》和歌德的《浮士德》中。麦克唐纳第一次读到"莉莉丝"这个人物是在但丁·加布里埃尔·罗塞蒂(Dante Grabiel Rossetti)的一部名著中。罗塞蒂1864年的绘画作品"莉莉丝女士",将她描绘成一位有一头长长金发的超现实主义的女性,环绕在玫瑰和罂粟花丛中。麦克唐纳第一次在《阿德拉·凯斯卡特》(*Adela Cathcart*,1864年)中提到这个人物,在这部作品中,莉莉丝是一个艺术家的女儿,喜欢描绘磨难。由于阿杰伦·查尔斯·斯温伯恩(Algernon Charles Swinburne)的诗《多洛莉丝》(*Dolores*)的出版,莉莉丝这一形象在麦克唐纳心中越来越重要了。

这本书是以主角(我们不能称他"英雄")怎样来到图书馆并通过一面镜子进入梦幻世界开始的。在这本书中有许多地方是与路易斯·卡罗尔(Lewis Carroll)的《爱丽丝漫游奇境记》(*Alice Looking Through the Glass*)颇为相似。我们知道在19世纪60年代,卡罗尔(查尔斯·道奇生)和麦克唐纳是非常要好的朋友。然而,蔚恩先生所进入的梦境与爱丽丝所进入的那个有一点滑稽的世界大不相同;前者是邪恶的甚至不可思议的。在蔚恩能够达到自我认识和自我实现以前,他不得不承认他灵命上的空虚。从某种意义上说,蔚恩代表了普遍大众的灵命情况。然而我们不能把《莉莉丝》这部作品视为一部真正的寓言作品。虽然书中运用的圣经典故显而易见,但我们很难弄清它们真正要表达的意思。

蔚恩先生根本不能了解他所进入的世界,对大部分读者而言,这并非难事。早期的评论家对于这部作品感到十分困惑。麦克唐纳与但丁和布莱克很相似,但这一点对理解其作品会有多大帮助仍然是未知数。这本书可以作如下解释:它可能是在探索人类对死亡和性的恐惧,莉莉丝这个形象象征死亡和性。莉莉丝既是一个极具诱惑的女神,也是一个带来死亡的人。对于这部作品的错综复杂性,我们以上结论显然过于简单了,毕竟这本书囊括了作者的主观意图。

我们摘录了第二章和第三章中关于蔚恩先生进入神秘梦幻世界的那部分。

第二章 镜子

一连几天太平无事，而我下面所叙述的故事发生在大约一周之后。

我经常琢磨那部未完成的手稿并反复尝试去出版它，但是毫无结果，我找不到一个速成的办法。

但是我打算花一些时间，仔细检查一下储藏室里的书，那里的状况使我感到很不安。一天，我决意去瞧瞧，当我从椅子上起来时，我看到那位老管理员正从储藏室的门口向屋子的尽头走去。更确切地说，我只看到了一个人影，这人稍有驼背，穿着一件几乎拖地的破烂燕尾服。在他走路的时候，燕尾服的后面时不时地裂开，露出两条穿着黑长袜的瘦腿、一双宽大的脚和两只类似拖鞋的鞋子。

我马上跟了上去，或许我跟的是一个影子，但我肯定是在跟着什么东西。他从图书馆出来后进入了大厅。穿过大厅，他走到了主楼梯的下面，然后上到一楼，那是一些主房。我紧随其后走。他走过这些房间，穿过一条宽阔的长廊，到了通向二楼的一个窄楼梯，上了楼梯，他继续走。当我跟到楼顶时，我发现自己在一个陌生的地方——听起来很怪，是吗？我从未和兄弟姐妹玩过那些让孩子们熟悉的犄角旮旯的游戏；当我的监护人带走我的时候，我只不过还是个小孩子；那以后，我未曾再见到过这所房子。大约一个月前，我才又重新成为它的主人。

我们穿过一个接一个的走廊，一直走到位于螺旋状的木制楼梯底部的门前，并从那里上去。每走一步，我脚下都发出咯吱的声响，我却听不到任何从我的向导那里传来的声音。上到楼梯中间的某个地方，他消失了，即使从楼梯顶部俯看，也根本无法看见那个模糊的身影。我甚至不能想像我会看到他。这个地方到处是阴影，却没有他的影子。

我身在主阁楼上，头顶上方是巨大的横梁和椽子，四周围是宽大的空间，房门到处可见，透过蜘蛛网般杂乱的窗子和小而布满灰尘的天窗，有一条长长的街景，原本的昏暗显得更阴沉了。我凝视着这一切，感到一种莫名的敬畏与快乐：阁楼上这宽阔的空间只属于我，其

他任何人都未曾来过。

一圈未被粉刷的粗木桩立在阁楼的中央，它的门半敞着。我想蔚恩先生也许会在里面，于是我推门进去。

小小的屋子里面充满了光亮，却像是个被遗弃的居所：它看上去阴暗而孤独，像是发现了自己一无是处，并悔恨自己的到来。光线十分模糊暗淡，穿越过刚刚腾起的浓云般厚重的浮尘，落在已是满脸灰土的老式窄镜上——看上去是块普通玻璃。镜框由黑檀木制成，镜子顶端翘立着一只黑鹰，双翅伸展，嘴上衔着一条金链，链子下端悬挂着一只黑球。

我盯着镜子，看了好一阵。突然察觉到镜子所反射的像既不是这房子也不是我本人。我记得看到这面墙融化，既而消失了，但是随后的一切足以用来解释任何不确定的东西：我能否把一块玻璃误认作了镜子，而那块玻璃遮盖了一幅极美的图画？

在我眼前是一片野生之地，凹凸不平，灌木丛生。远处的山脉沿着地平线绵绵延伸着；近处一大片荒野，单调而忧郁；中间几座孤独的山丘，外观奇异。

由于近视，我又走近了些，想看清画景最前面的一块石头的质地。画幕中我看到一只体大而古老的渡鸦，姿态庄重地朝着我跳过来，他身上微紫的黑色处，在衬托下变得柔和了。他看上去是来寻找虫子的。我丝毫不为画面里这个生物的外形感到惊讶，我向前挪动一步，为了看得更清楚，却被什么东西绊了一下——很可能就是镜框——我站着，鼻子正好对着鸟的嘴巴：我已经身在大自然之中了，我站在一片没有人家的荒野之上。

第三章　渡鸦

我转身向后望去：一切看上去茫然而无法确定，仿佛一个人无法分清何为迷雾、何为田野，何为云朵、何为山坡。只有一件事很明了——那就是我看不到我所熟悉的任何东西。我想像着自己陷入了视觉上的幻影之中，触觉会有助于调整视觉，便伸出双臂上下左右摸索，东走走，西撞撞，我虽然什么也看不见，但也许我能碰到什么东西。但是我的寻找毫无结果。想到我身边惟一的活物，我本能地转

向渡鸦，它正站在离我不远的地方，带着一种恭敬而疑惑的表情注视着我。然后一种荒谬的想法冲击着我——向这样的一只活物寻求忠告。我再次转过身，陷入了困惑，伴着恐惧。我是否闯入了一个陌生之地，在这里，我们原来世界所拥有的物质关系、精神关系已不复存在？一个人是否在任何时刻都有可能打破规则，而参与违法活动？刚刚我看到渡鸦，感觉大地在我的脚下，我听见一种类似于穿梭于低矮树丛中的声音围绕在我身边。

“我是怎么来到这里的？”我问——显然声音很大，因为我的问题立即有了答复。

“你是从门进来的，”一个古怪且相当严厉的声音答道。

我看看身后，看看我的周围，连一个人影都没有。我疯了吗？这种想法让我恐惧万分。是否从此我连自己的感觉和知觉都不能相信了？此时此刻，我知道刚才的答复是来自那只渡鸦的，因为他仰望我而立，一脸等待的神情。没有阳光，但他却似乎有个影子，这影子又似乎是他身体的一部分。

我恳请我的读者全力帮我明白这一切——如果我们之间能够彼此理解的话。我身在一个世界，或者称之为一种状态，一种条件，或一种存在，其方法和模式与现实世界大相径庭。我们太轻易就认定现实世界是惟一的世界，我能做的最好的选择是用一个词或短语对于我所要表达的来个轻描淡写。我确实对尝试不可能感到恐惧，尝试着去告诉别人那些我无法讲述的，因为没有我可以支配的语言能与我内心中的意思相匹配。我已经记录下一些话语，倘若我知道能有更合宜的言词来代替的话，我将很乐意更换它；但是，每当我尝试用更贴切的词语来形容现实，便发现自己陷入使事物本身失真的危险之中，就像一个人经历从梦中醒来的过程，刚醒之时，所感之物似曾相识，其后渐渐地，一个形式接着一个形式迅速地变化着，直至它的本来面目已不为人所认识。

我想，一个有能力与人类对话的鸟必有和人一样的要求礼貌答复的权利；或许，作为一只鸟，它要求得更多。

他的声音趋于低沉嘶哑，这导致他说话显得粗糙，但是他的声音并不令人感到不愉快，他所说的，尽管没有一丁点儿启发性，听起来

倒也不觉粗鲁。

“我没有从任何门中进来。”我反驳道。

“我看见你从门里进来的！——我虽年迈，但我是亲眼看见的！”渡鸦坚决地却不失礼地确认着。

“我没有看见任何门！”我坚持自己的观点。

“你当然看不到！”他转过身：“虽然你没见过多少门，但你所见到的所有门都是向内的，你现在看的是向外的。这对于你来说很奇怪，”他思考着继续说，“你走出越多的门，你就可以走得越近。”

“帮我个忙，请告诉我，我这是在哪里。”

“那是不可能的。你对这里一无所知。惟一可以知道你在何处的办法是放松，开始有回家的感觉。”

“我怎样才能开始呢？这里的一切对我都是那么陌生奇特。”

“你得做点事情。”

“什么事情？”

“随便什么事情。越快开始越好！因为直到你有了回家的感觉，否则你会发现进到这里和从这里出去同样困难。”

“不幸的是，我已经发现进来是多么的容易了。不过一旦我从这里出去，我将不会再试着到这里来。”

“你是绊了一跤跌进来的，也许，有可能你也会再跌一跤出去。是否你的进来就意味不幸，留待以后再来评定吧。”

“渡鸦先生，你从未出去过吗？”

“当我乐意的时候我会出去，但不经常，出去的时间也不长。你们的世界是一个如此不成熟的地方，它目前还太过幼稚，太过自鸣得意——事实上，它对于老渡鸦来说还不够发达——愿意为你效劳！”

“我觉得人比鸟要优秀，这种假设有错吗？”

“也许吧。我们不会浪费我们的智力去归纳，无论是人还是鸟，我们发现了就陪伴他——我想现在该我向你发问了！”

“你完全有权利，”我回答他，“事实上，你能这么做。”

“说得好！”他说，“那么，告诉我，你是谁——如果你幸好知道的话！”

“我怎样会不知道呢？我就是我，这点我当然清楚。”

“如果你知道你自己是谁的话,你就会知道你不是其他的任何一个人;但是你知道你就是你自己吗?你能确定你不是你的父亲吗?——或者,很抱歉,你不是一个笨蛋吗?——你是谁?祈祷吧。”

立时,我开始明白,我是无法同他讲清楚我是谁的。我究竟是谁?对于这个问题并无答案可言!此时我才明白我并不知道我自己是谁,不知道我是做什么的,对于决定我是我而非其他什么人的问题,我毫无立场可言。至于在我的世界里我所使用的姓名,我已经忘记了,也并不关心能否回忆起来,因为没有任何意义,很显然,以前的名字对这个世界毫无作用。我几乎已经忘记了,在以前的世界里有为每个人起名字的习惯!所以我保持平静,这是我的明智之举;我应该对一个活物,比如这只渡鸦,说些什么呢?他用年迈的双眼看穿了这次偶然事件的本质。

“看着我,”他说,“告诉我我是谁。”

他说这话的时候转过背来,我立时认出了他。他不再是一只渡鸦,而是一个中等身材,略有驼背,非常消瘦,身着黑色长燕尾服的男人。他转回身,又成了一只渡鸦。

“我以前见过你,先生,”我说,我感到很愚蠢,但并不是吃惊。

“你只不过是看到过我的背影而已,怎能说见过我。”他回答。“你曾经从自己的背后看过自己吗?你甚至从未看过你自己!——那么告诉我,我是谁。”

“很抱歉,”我回答他,“我肯定你曾经是我们家的图书馆管理员,更多的就不得而知了。”

“你为什么要说抱歉?”

“因为我把你当作了一只渡鸦。”我说——我能清楚地看见他,似人又似鸟一般的渡鸦——长相如鸟,或许外表像人。

“你没认错,”他转过身来。“叫我渡鸦,或认为我是一只渡鸦,等于你承认了我的存在,这一点是身为伙伴的全部要求。因此,作为对你的报答,我来给你上一课:没有人能说他是他自己,直到他第一次知道他存在着,然后是了解他自己是什么。事实上,没有人是他自己,他自己算不上什么。你看到的比实际存在的少,也没有太多你不需要了解的东西存在。我担心这个世界你进入得太快了,但你必须

尽量适应这儿；至于家，你也许知道也许不知道，它是惟一一个你能进出的地方。这儿有你能进的地方，也有你能出去的地方，但只有一个地方，如果你去找并且能找到的话，你在那儿既可以进又可以出，那就是家。”

他转身走了，我又一次看到了那位图书馆管理员。他的外表并没有什么变化，只是他的影子缩短了。我知道这看起来荒谬，但我无能为力。

我盯着他的背影直到再也看不到他，也不知他是消失在远处，还是消失在石南属植物丛中。

难道是我已经死了，而自己尚且不知？我是不是到了我们过去常常称之为超越死亡的世界中？我是否该四处徘徊，寻找我在其中的位置？我怎样才能找到回家的感觉？渡鸦说我必须做点儿事情，我在这儿能做什么呢？——那会使我成为什么人吗？而现在，唉，我什么都不是。

我沿着渡鸦先生离去的路慢慢往前走。一会儿我看见了一棵又细又高的松树，我转身面向它。它的气味迎面扑来，我很快便沉醉其间了。

沉浸在黄昏的阴暗中，我仔细观察，发现在前面有闪亮的东西，立于两树之间。它没有颜色，好似酷夏正午太阳烤灼的大地上，不断升腾的半透明的热气，颤抖着，如被猛击的琴弦。越走近它，越看不清楚它，直到近前，竟看不见它了。树的形状和颜色奇怪得很，变化无常。我差点从两树之间穿过，但受到了小小的撞击，被绊倒了。当我站起身来，眼前是面阁楼房间的木墙。我转身，看到一面镜子，黑鹰似曾在它上面栖息过。

我大吃一惊，落荒而逃。从房间外面看，宽大的阁楼显得古怪离奇。他们似乎一直在等待着什么，它来过，他们是在等待它的再来！站在盘旋的楼梯上，我一阵颤栗：对于我来说，这房子越变越古怪了！有什么东西要从后面跳到我身上！我飞奔下楼梯，撞在墙上摔倒了，爬起来接着跑。在下面的一层我迷路了，我再次穿过了几个通道才找到楼梯口。在主楼梯的顶部我才稍稍回过神来。好一会儿，我坐在图书馆里努力调整好呼吸。

没有什么东西能使我再一次去爬那个可怕的楼梯！在它顶部的阁楼占据了整幢房子！它坐落在楼梯上面，威胁着要把我挤扁，再甩出去！琢磨一下这所房子，它里面住满了神秘的房客，其中的某些人也许会在任何时刻出现在我所在的图书馆里！我在哪儿都不安全！我要把这个可怕的房子卖掉。这房子里有一扇无形的大门，为不同于人类的活物开放！我要在瑞士买一个峭壁，在上面建一个只有一层的木屋，绝对不要阁楼，雄伟的山峰将守卫着木屋，在那儿，最坏的可能性也莫过于砸下几顿石块。

我知道我的想法很可笑，我能察觉到其中略带鄙视的幽默感；但我的思路突然受阻，我好像又一次听到了渡鸦的嘶叫声。

"如果我对我自己的阁楼都一无所知，"我想，"什么才能保护我不受自己大脑的干扰呢？我怎能知道它在想什么？——下个时刻，下个月，或是下一年我的大脑又可能产生什么样的想法？到底什么占据了我大脑的核心？思考的背后又是什么？大脑思考时，我在哪儿吗？我是谁？我到底是什么？"

渡鸦以前问过我这些问题，我现在更答不上来了。我放弃了，就当自己对自己和宇宙一无所知吧。

我急忙穿过房间朝着那扇隐蔽的门走去，门四周是些无魂、无体、无形的书，残破的卷本在其中显得更突出。门好像招手示意我，我蹲下，将它尽可能大地打开，但什么也看不见。我又站起来，点上一只细蜡烛。门缝仿佛一张不情愿张开的嘴，我向里面窥视，发现那些手稿是诗稿。然而我不能将它带走。诗的开头在页面的左边，结尾在右边。但是我不能找到诗稿中任何一行的开头和结尾，也不能根据我所读到的猜出其中的意思。稀奇古怪、从来未见过的词语唤醒了我的感觉。几段梦，几首诗，几节音节，几张图画，唤醒了一个人从来没有过的感觉，那是一种全新的色彩，崭新的形态——一种属灵的感觉，属于迄今没有得到证实的那种：某几个短语，诗的开头或结尾的某几行，甚至某些个别的词语同样打动了我，唤醒了我想读懂诗稿的强烈渴望。

我从现有的较大的碎片中抄了一些字下来，打算尽我所能完成其中的几行诗，但没有成功。这次努力中我惟一的收获就是疲惫万

分，我一上床，就很快睡着了，而且睡得很沉。

早晨，空楼阁带来的恐惧荡然无存。

思 考 题

1. 与路易斯·卡罗尔的《爱丽丝漫游奇境记》相比较，本文与前者有哪些相同之处？有哪些不同之处？
2. 刘易斯的《狮子、女巫和衣柜》有类似的主题，你能在本文中找出哪些相似之处？本文中什么可以与刘易斯小说中的镜子相对应？
3. 影子的主旨在摘录中的几个部分都有所体现。对于麦克唐纳来说影子扮演了什么角色？
4. 同理性现实生活相比照，蔚恩先生进入的梦幻世界被看成是不可思议的和反理性的。你认为麦克唐纳想说明什么观点？

第80章 托马斯·哈代

托马斯·哈代[1] 出生于1840年6月2日，出生于多切斯特(Dorchester)附近的海尔博克汉姆的一个村舍里。他是家里的长子。其父名为托马斯·哈代，其母名为简迷玛·汉德(Jamima Hand)。他最初是在当地斯汀斯福特(Stinsford)的一个村庄学校接受教育，之后到了多切斯特。当他十六岁时，哈代给多切斯特的建筑师约翰·希克斯(John Hicks)当学徒。他与当地的一个神职人员亨利·穆尔(Henry Moule)的儿子建立了友谊，这份友谊激发了他的求知欲，穆尔鼓励哈代开始学习拉丁语和希腊语。

在1862年，哈代搬到了伦敦，开始和另一个建筑师阿瑟·布隆菲尔德(Arthur Blomfield)共事。在这个时期，他和伊丽莎·尼科尔斯(Eliza Nicholls)进行了长期的交往。他买了纳托尔(Nattall)的《标准发音字典》和沃克(Walker)的《押韵字典》，便开始写诗。尽管这个时期他的作品大多数是诗歌，但他的第一个出版物——《我如何为自己建造一个家》却是以随笔的形式写的，1865年3月收录在《钱伯斯日志》里。

时至1867年，他回到了多塞特工作，给希克斯作助手，专门做教堂修复工作。他开始写他的第一部小说(没有出版)——《可怜的男人和女人》，他把它交给亚历山大·麦克米伦出版。麦克米伦拒绝了他的请求，建议他转交查普曼和霍尔(Chapman and Hall)出版社出版。哈代没能说服这家及他接触的其他出版商出版这部书。

---

① 托马斯·哈代(Thomas Hardy，1840—1928年)：英国小说家和诗人；主要作品：《卡斯特桥市长》(1886)，《林中人》(1887)，《德伯家的苔丝》(1891)，《深受爱戴的人的追击》(1892)，《无名的裘德》(1895)。

1869年,他的职业生活和个人生活有了新的转变,他开始在韦茅斯建筑师克里克麦(G. R. Crickmay)手下任职。克里克麦是专门研究教堂修复的。1870年,当他在给当地的牧区教堂——位于克沃的圣朱利埃特(St. Juliot)教堂做修复工作时,哈代认识了他的第一个妻子爱玛·拉维尼娜·吉福德(Emma Lavinia Gifford),被修复教堂的教区长的女儿。他们于1874年结婚,那时他已经出版了四部小说,并且以写作为生。

接着更多的小说问世了。1878年,哈代一家人从多塞特迁居到伦敦的图廷(Tooting),以便于他能够融入首都的文学圈。但1885年,在多切斯特的边界修建玛可斯大门之后,哈代又重返他的家乡多塞特。继而他创作了他的大部分重要作品:《德伯家的苔丝》(1891年),《卡斯特桥市长》(1886年),《林中人》(1887年),《深受爱戴的人的追击》(1892年),还有《无名的裘德》(1895年)。最后的那部著作引发了相当大的争议,致使哈代的兴趣由散文创作移情至诗歌创作,此后的三十年里,他出版了超过五百首诗和一部史诗剧作品《列王》。

哈代的个人生活可以说是动荡的,《无名的裘德》出版后,社会上的争议加剧了哈代和他妻子本已十分糟糕的关系,双方彼此疏远,经历了长时间的痛苦。爱玛·吉福德在1912年猝逝于玛可斯大门,而荒谬的是,这场变故促成哈代创作出了他的情诗精品。在她死后,哈代的书桌日历上总是翻到他们首次约会的日子,1870年3月7日。但是,他在1914年还是娶了弗洛伦斯·达格代尔(Florence Dugdale),他和她已相识数年。到那个时候,他已被授予优质勋章并且被公认为是他那个时代的主流作家。他于1928年1月11日去世,骨灰葬于威斯敏斯特教堂,而他的心脏被埋在多塞特的斯汀斯福特教会墓地,紧挨着他的前妻爱玛。

选文:无名的裘德

选文取自哈代的最后一部小说《无名的裘德》,这是一部复杂的小说,很大程度上反映了哈代修复教堂的生活经历,一种阅读这部小说

的最有帮助的方法就是将其当作对近代及其与历史的关系的批判性论文来阅读。作品中涉及宗教的方方面面，因此被选入本书。小说以裘德和他的表妹兼情人为主线展开，二者身上都带有浪漫主义色彩，这种理想主义深深铭刻在二人的性格中，但与他们所生活的时代却格格不入。在《林中人》一书中，哈代表现了类似的主题。读者从书中体会到作者对过去乡村传统生活方式的消亡颇为遗憾。《无名的裘德》的基调更沉重，更尖刻，讽刺性更强，展示了更加悲剧性的看法——理想主义在达尔文世界观占主流的社会中不可能有一席之地。《无名的裘德》作品中贯穿着浪漫主义和现实主义的冲突：作者希望裘德成功，但也意识到他不可能成功。小说就其结果而言可称得上是一部悲剧，故事情节起部分作用，更重要的原因在于哈代对裘德明显的同情态度。作者的这份同情心在这部作品中表现得最强。哈代决定让裘德做一个石匠，修复教堂，渴望在学术界发展，这一切都与哈代本人的职业和志向相符。

哈代把裘德创造成理想的浪漫主义者。他对理想的物质象征——凯斯敏斯特（一个极易识破的伪装的牛津），以及苏·布莱德亨德，他的表妹兼情人都非常失望。苏对浪漫化的过去不感兴趣，裘德在教堂里常常得着安慰，苏却更愿意去火车站。裘德的宗教信仰非常理想化，满脑子都是中世纪式的基督教标准。他考虑顺从"神圣的呼召"，苏觉得裘德过于落伍，太沉迷于不合时宜的逝去的岁月。

凯斯敏斯特小城本身对小说具有重要意义，小城象征着理想的宗教和文化所在。裘德路经的凯斯敏斯特和其他村镇，哈代在对其旅途的描写中，炫耀了他的石匠知识，以哥特式的修复工作比喻对过去的虚假再现。这些村镇同时还象征着维多利亚时代人们心中毫无意义的被浪漫化的过去。裘德志向未得以实现的第一个村镇是玛丽格林镇。虽然落后，这个乡村小镇已经被修复。全镇满有哥特式艺术化的外观。它不太符合裘德对中世纪情调的追求。心灰意冷的他转而把希望寄托在"罩在雾中"的城市凯斯敏斯特。从他一看到它之初，他每做一个决定的立足点都是基于如何在城市中找到自己的一席之地。他学习拉丁语和希腊文，他做石匠的学徒，以便能靠近大学。

值得一提的是哈代展示了裘德做石匠工作中各样专业技能，衬托出这个人物对凯斯敏斯特城现实状况一无所知，实际上是视而不见。凯斯敏斯特在小说中是浪漫主义理想的化身，它的石质建筑象征着辉煌的中世纪精神。但裘德只看到表面现象。虽说他早应注意到不和谐和紧张的现象，但他忽略了虚伪的假象，比建筑物仿古的外观隐藏更深的假象。描述裘德处理"中世纪建筑"时，哈代写道，当裘德"遇到与这儿不和谐的物品时，他的眼光故意滑过去，像是没看见似的"。裘德陶醉在"不停的复制，修补，模仿中"，天真地相信，这只是"暂时的地方要求"而已。裘德完全没有看到"中世纪思想早已死亡，就像煤块中的树叶化石，许多变化不断在他身边的世界中产生，哥特式建筑和与之相配的东西根本没有立足之地"。裘德代表更早时间的历史——一种与维多利亚时代大相径庭的文化。为什么裘德对凯斯敏斯特的缺陷视而不见？正确答案也许非常简单——因为他主观意愿上想沉醉在城市所展示的理想之中。

裘德这一人物也可以理解为对某些人的批评。这些人渴望恢复英国维多利亚早期的文化、道德、宗教世界观。但那些理念已经被遗忘了，不过是幻觉而已。谁要想借助这些旧理念得以解脱，只能失望而归。恢复过去的宗教模式同恢复哥特式建筑一样，只能是一种人为尝试。哈代批判了牛津运动倡导的中世纪主义并非偶然。

我们特地从《无名的裘德》一书中选了此段落，这一段描写了裘德到达凯斯敏斯特的过程，以及他对所观察到事物的最初反应。

"除了他自己的心灵之外，他没有任何指路的明星。"①

——斯温伯恩

"居处密迩，仅为结识之初步；情苗生长，端赖时光之推移。"②

——奥维德

---

① 引自斯温伯恩的长诗《日出前的歌》的《前奏曲》(*Prelude to the Songs of Sunrise*)第16段第8行。

② 引自奥维德的长诗《变形记》。此处所引，原文为拉丁文。

裘德的一生中另一个值得注意的举动出现在一次旅程中。那天他快步前行，穿越过一片灰蒙蒙的大地，树木长满新绿的枝叶。那时离他追求阿拉贝拉和中断他们那段粗俗的夫妻生活，已有大约三年的时间了。他向凯斯敏斯特走去，走到了城市西南部，那儿距离城市还有一两英里。

他终于摆脱了玛丽格林和奥尔弗雷德斯顿：他的学徒年限已满。背着他的工具，裘德似乎走向了一个新的开始——他为此已经盼望了十年之久。这十年不包括和阿拉贝拉婚恋时间。

如今，与其说裘德英俊，倒不如说他有意志力，爱思考且充满渴望。他肤色微黑，深色的眼睛与皮肤相配。他留着一撮精心修剪过的小胡子，就他的年龄而言，他的胡子长得过快了。这胡子，连同他浓密而卷曲的黑色头发，对于他是一个大麻烦，因为他要洗净工作时掉落在头上的石头末子并不容易。他的工作能力早在乡下练就而成，所以他样样拿手。他会做纪念碑，会做修复教堂用的哥特式石雕，以及一些寻常的雕刻。在伦敦，他很可能早已术有专攻，也许早成为一个“铸模石匠”，一个“植物枝叶雕刻家”，或者是“人物石像雕刻家”了。

那个下午，他驾着车从奥尔弗雷德斯顿出发，来到离城市最近的村庄，然后步行走完了其余的四英里路。他这么做，并非出于客观需要，而是由于他平时一直想徒步到达凯斯敏斯特。最后他到这里来的真正动力与情感有关，并非出于理性。情感高于理性，这是年轻人常犯的通病。在奥尔弗雷德斯顿寄宿时，有一天他到玛丽格林去探望他年迈的姨婆，他在那儿看到在壁炉架的黄铜烛台之间有一张玉女照，照片上的少女戴着一顶宽宽的帽子，帽檐下呈放射状的褶子犹如光环四射。他询问这个女孩是谁。他的姨婆粗声粗气地说，她是他的表妹苏·布莱德亨德，属于家族不安分守己的那种异类。他再进一步追问时，他的姨婆回答说她住在凯斯敏斯特，但不知道具体住址，也不知道她在做什么。

他的姨婆不肯把照片给他，这使他割舍不下。最终这促成他完成了新近的一桩心愿：到凯斯敏斯特找他的教师朋友。

在一个起伏的缓坡顶部上他停了下来，第一次看到了这个城市

的近景。城市近邻韦塞克斯[1] 疆界，灰色石顶和暗褐色的屋顶此起彼伏，在最北端悠闲的泰晤士河蜿蜒流过，轻轻梳理着这个古老王国的原野。那些建筑物静静沐浴在落日的余晖里，或尖或圆的屋顶上星星点点地飘着风向标，在柔和的夕阳下熠熠发光。

下到坡底，他沿着平坦的路走去，两旁是修剪过的柳树，在暮色中朦胧一片。不久城镇最外围的灯光映入眼帘——有些灯光射向天空，他凝视良久，仿佛又回到多年前梦境般的日子。那些灯满腹狐疑地向他眨着黄色的眼睛，好像这些年来他们一直在恭候他的到来，而对他的拖沓十分失望，以至于现在已经不愿见到他。

他属于狄克·惠廷顿[2] 那一类人，对精神上的触动远比物质上的收获更为敏感。他像一个探险家一样小心翼翼地在城市边缘的街道探索着。在城郊的这一面，他根本看不到这座城市的真实面貌。他首先想找一个住宿的地方。他细细查找可以给他提供最基本条件而且价格低廉的住处。一番问价之后，他在别名“别是巴”[3] 的郊区住进了一个房间，那时他还不知道这个别名呢。他就在那儿安顿了下来，喝了点茶，然后出去了。

那是个风声阵阵，黑暗没有月亮的夜晚，为了找路，他在灯下打开买来的地图。风把地图吹得来回翻动，哗哗作响，但是他还是看清方向并轻松地找到通往市中心的道路。

拐了好多弯儿以后，他碰到了头一个古老的中世纪建筑。在门口他认出那是一所学院。他进了门，四处转转，连灯光照不到的黑暗角落都转到了。紧挨着这所学院的是另外一所学院。不远处，又是一所学院。然后他就开始沉浸在这座古城的气息与情调中。当他遇到一些与这里不和谐的物品时，他的眼光故意从上方滑过去，像是没

---

① 韦塞克斯(Wessex)，指5世纪在泰晤士河上游流域的盎格鲁-撒克逊王国，后扩充到英格兰西南部，9世纪为英吉利王国。

② 狄克·惠廷顿(Dick Whittington，？—1423)是个传奇性人物，到1400年他已成巨富，曾贷款给英国国王亨利四世和亨利五世，并对慈善和公益事业慷慨解囊。曾三任伦敦市长。

③ 别是巴(Beersheba)：地名，巴勒斯坦中部城市，屡次出现在《旧约圣经》中。据《创世记》原注，别是巴意思是“盟誓的井”。

看见似的。

一口钟响了起来,他静静地听到钟声敲到一百零一下。他一定是弄错了,他想:应该打一百下才对。

门闭上了,他无法进到方庭里去。他沿着围墙和门道溜达,边走边用手指感受着上面的雕刻。时间一分一分的过去了。人越来越少。他仍旧在围墙和门道的阴影中流连忘返。在过去的十年中,他不就是一直想像这样的情景吗?一整夜不休息又有什么关系呢?灯光的闪烁下,带有卷叶花纹浮雕的小尖塔和凹凸锯齿形的城垛,与墨色的夜空中反差异常鲜明。无人光顾的朦胧小径似乎已被人遗忘。沿着小路走下去,会出现有圆柱的门廊,凸窗和门道,上面雕满了中世纪时代花纹图案。风化腐蚀的石头散发着濒临绝迹的苍老气息。这种衰老而僵化的建筑里,现代的思想不太可能安卧其中。

裘德在这里谁也不认识,于是他深刻地体验到了孤独,那种感觉就像是一个鬼魂,在路上走着别人却看不到它的存在,也听不到它的声响。他沉闷地吸了一口气,仿佛他就是自己的鬼魂,转而琢磨起那些出没于隐蔽之处的其他魂灵来。

在为这次历险做准备的间隙中,自从他的妻子和家具决然消失后,他把在那种情况下能读的全部东西都读了一遍,能学的东西都学了一遍。可敬之士自幼生长在高墙大院中,当他成人时,他的身上都留下了这里的烙印。这些人当中的一部分,裘德曾经读到过,所以在他脑中占有更重要的位置。风从角落、扶壁和门柱上拂过——就好像其他住户在这里的生命旅程。常春藤的叶片互相拍打着,似乎是那些悲伤的灵魂的低语,那影子就像它们在惊吓中运动的身影,这一切与孤独一人的裘德为伴。在一片黑暗中,仿佛他撞到了它们,却触摸不到它们的形体。

街上现在空空荡荡,可是,他的所思所想又阻止他进去。街上还住着许多诗人,古代的或者是当代的,从莎士比亚的朋友和赞颂者一直到近期悄无声息的那一位,还有通晓音律至今且仍在人世的那位。专于思辨哲学的哲学家们沿街道走着,他们不都像画框中的肖像,额头布满皱纹,头发灰白,他们有些人看上去满面红光、身材修长、像年轻人一般的活跃;走在街上还有身着法衣的近代的牧师们,最让裘德

感觉真实的是牛津运动派的宗教奠基人；那三个家喻户晓的人物——热心家、诗人以及理论家，他们的教义甚至影响了身在偏僻小镇的裘德。一阵厌恶之感浮上心头，挤走了刚才脑海中的形象；新浮出的一组人中有一位带着长长的假发的政治家，同时也是放荡者、推论者和怀疑论者；另一位是胡子刮得光光的历史学家，外表文雅，内心却对基督教刻薄；还有其他有同样性情的人，也都像虔诚的信徒那样对修道院了如指掌，并且同样可以在修道院内出入自由。

他又想起了形形色色的政治家：有的动作坚定，极少幻想；有的是学者、演说家和事务主义者；有的随着岁月的流逝，脑力也日渐增长，但也有人却停滞不前。

在他的想像中，一批科学家和语言学家又相继浮现，出现方式怪异超常；男性的面容上带着沉思，皱纹爬满额头，长年累月地从事研究工作，视力衰弱得像蝙蝠一样；接着是一批政府官员，例如总督和行政长官之类，对于这些人，他并不怎么感兴趣；还有大法官和审判长之流，他们都少言寡语，嘴唇很薄，他仅仅知道他们的名字而已。他对主教们怀有更强烈的敬意，那样的生活曾是他的梦想。他的脑海中塞满了一堆这样的人物：有的感性，有的理性；有一位用拉丁文写文章为教会辩护；还有一位是《晚祷颂》的作者；与以上人士列在一起的是那位伟大的巡回传教士、赞美诗作者和热心的信徒，同裘德一样，他也经历了婚姻的挫折。

裘德察觉他正在大声地演讲，像是和这批人展开对话，就像在通俗传奇剧中的男演员正在对坐在脚灯另一面的观众高声呐喊；当他意识到自己的荒谬时，才猛然收住话头。也许正在屋子里的一些学生和思考者听到了这个徘徊者的零乱话语；他们也许会抬起头来，好奇地辨别是谁的声音，它在表达什么意思。裘德现在意识到，就其有血有肉的躯体而言，除了几个晚归的市民之外，他拥有整座古城，而且他好像有点感冒了。

一个声音从阴影中传入他的耳中；一个实实在在、操着本地口音的声音：

"年轻人，你在那个碑座上呆了很久了。你在想些什么呢?"

说这话的是一个警察，原来他一直在暗处观察着裘德。裘德并

未注意到他。

回到家,上床睡了。睡前,他阅读了他带来的一两本书中有关这所大学的毕业生情况及他们的作品。就在他朦胧入睡的时候,刚才读过的那些各种各样、让人难忘的话语似乎又从他们的嘴里叽叽咕咕地讲了出来;有些他听得清,有些他听不懂。这些鬼魂之中的一个(他后来悲叹到凯斯敏斯特是"遗失的真理的故乡",然而裘德却不记得这句话了)正在大声地呼喊道:

> 美丽的城市啊!如此的娇弱,如此的可爱,如此的安详,在我们的这个世纪里,在如此激烈的求知生活中竟然丝毫未被摧残……多么宁静!她难言的魅力召唤着我们转向真正的目标,向理想进军,向完美迈进。

另一个声音来自于那个评论"粮食法"的政治家,裘德曾经在有一个大钟的方庭院里见到过。裘德想,他的鬼魂也许就一直在那里铸造着他名篇演说中历史性的词句:

> 阁下,我也许错了。但是,我认为,在国家遭受着饥荒威胁之时,我的职责使我提出补救措施——在类似这种情况下应采取的措施,那就是说,人们应该可以自由地获取食物,不论这些粮食来自于哪个地区……明天你们可以剥夺我的职权,但是你们永远也无法剥夺我的良知:我行使赋予我的权利,没有夹杂任何腐败和个人的动机,没有满足个人野心的欲望,也不为了获取任何个人利益。

接下来是那个狡诈的作者,他写下了基督教千古流传的文章:"我们该如何去为异教徒和这个哲学的世界开脱?他们消极地忽视万能的上帝所创造的神迹奇事……希腊和罗马的圣人们躲开可怕的情景,并没有意识到这个世界在道德和物质的维系中有了任何变化。"

跟着是一位诗人的影子——他是最后的乐观主义者:

> 这个世界是如何为我们每一个人创造的呀!

…………

每个人都是整体计划的一部分，
帮助恢复人类的生活的美妙。

然后是他刚才曾见过的三个热心家之中的一位，《辩解书》的作者：

我的意见是……对自然神学的崇拜源于多种可能性的碰撞，达不到逻辑确定性的种种可能性或许会导致精神上的信服性。

三个热心家之中的第二个，并不好争辩，只是更加平静地小声说：

我们都很孤单，那是上帝的意愿，我们都会死去，那么为什么我们要昏倒，恐惧独自的生活？

他又听见了那个短脸鬼魂——一位亲切的旁观者——的话语：

每当我看着大人物们的坟墓，所有的嫉妒便消失殆尽；每当我读完美女们的墓志铭，所有非分的欲望便荡然无存；每当我见到墓碑上父母们悲痛的留言，我的心便在同情中溶化；每当我见到那些父母们的坟墓时，我便深感悲痛确无意义，毕竟我们都将离尘世而去。

最后，一位嗓音温和的主教说话了。他的音韵温和而又熟悉，使裘德在孩提时代就觉亲切。这些诗句伴着裘德渐渐进入梦乡：

教我品味人生，使我惧怕
同我的床铺一样大小的坟墓。
教我面对死亡，……

他一觉睡到天亮，鬼神之梦已成旧事，眼前的一切都提醒他“今天”这两个字。他从床上坐起身来，觉得自己睡过了头，然后说：

“哎呀！我差点忘了我那漂亮的表妹了，她一直都在这儿！……还有我当年的老师。”他说到他老师的语气，远没有谈到他表妹时那样的热情。

思 考 题

1. 在这一章节中，作者以哪些方式导入了对哈代时期的中世纪思潮的批判？
2. 你为什么认为哈代把裘德描写成是易被外表所迷惑的人？
3. 毫无疑问，哈代认为凯斯敏斯特是一个自命不凡并且有点浅薄的地方。本文的哪些地方可以清晰地体现出这一点？

第81章 杰勒德·曼利·霍普金斯

杰勒德·曼利·霍普金斯① 出生于1884年7月28日，他是曼利和凯瑟琳·霍普金斯九个孩子中的长子。这个家庭很适应把宗教生活和诗歌创作融为一体的生活方式。他的父母都是积极的英国国教高教会派的教徒；他的父亲是一位海上保险的调停者，在杰勒德出生的一年前已经出版了一本诗集。霍普金斯在海格特的一所中学就读时(1854—1863年)以"Escorial"② 一诗获得了诗歌奖，并获得奖学金进入牛津大学贝利奥尔学院学习(1863—1867年)，在牛津大学里他有多位导师，其中包括本杰明·周伊特。他曾经想要成为像D.G.罗塞蒂一样的诗画家(他两个兄弟都成了职业画家)，然而，这个想法没能变成现实。他深受约翰·罗斯金(John Ruskin)美学理论的影响，英国国教徒乔治·赫伯特和克里斯蒂娜·罗塞蒂强烈的诗作对他的创作也起到重要作用。

在约翰·亨利·纽曼的影响下，霍普金斯在牛津大学就学期间的宗教观点经历了重大的变化。1845年，纽曼从信奉英国国教改宗罗马天主教；这为霍普金斯树立了榜样。1866年，他跟随纽曼加入了天主教。在其后的一年中，霍普金斯在牛津大学中获得了优秀学生的荣誉，周伊特认为他将是贝利奥尔学院之星。1868年，他加入了耶稣会。至此他诗歌的天赋似乎没有任何用武之地。他认为作为耶稣会神父，他应全然牺牲个人志向，诗歌创作太个人主义也太自我放

---

① 杰勒德·曼利·霍普金斯(Gerald Manley Hopkins, 1884—1889年)：罗马天主教诗人；主要作品：《德意志号的沉没》。

② Escorial：西班牙首都马德里附近的一处大理石建筑群，建于16世纪。

纵。因此他烧毁了他早期的诗歌。1872年,他利用一段时间学习邓·司各脱的作品,这使他改变了以前的看法。1874年,当他在北威尔士基督教教会学习神学时,他学会了威尔士语。他以后把威尔士诗歌中的韵律引入到他自己的诗歌中,他称之为“弹跳韵律”。

促使他再次开始写作的事情是德意志号的沉没,船上的乘客中有五名从德国被流放的天主教修女。《德意志号的沉没》展示了几乎所有过去几年中他在理论上总结出的修辞手法。然而,必须了解的是,霍普金斯认为他作为神父的职业要远比他的诗歌创作重要,他问世的诗作比预计的要少很多。事实上在他活着的时候没有出版一首诗。他在牛津大学结识的朋友罗伯特·布里奇斯(Robert Bridges)在1913年成为桂冠诗人。布里奇斯同意做霍普金斯的文学执行人。霍普金斯把已经完成的诗歌寄给他,由布里奇斯安排出版。1893年出版了7首诗,1915年有5首。他作品集的第一版于1918年问世。750本诗集销售了10年之久。霍普金斯的伟大之处在后世才得以认可,直到19世纪30年代他才被誉为维多利亚时代的伟大诗人。

选文:上帝的伟大

尽管许多人认为霍普金斯最好的诗是《德意志号的沉没》,其他人却持不同观点,认为他的短诗最能体现他的天赋,尤其是以自然神学为主题的作品。《上帝的伟大》这首诗叙述对创造万物的上帝的反思,是表现这类主题的最佳作品之一。

世界彰显着上帝的奇伟,
如震动的银箔,光华四射;
如榨好渗出的油,流向荣美。
为什么人类不敬畏他的权杖?
一代又一代践踏、毁坏;
交易生麻木,苦劳生污秽,
带着人类的污浊,染上人类的气息:
今日大地竟如此贫瘠。

受着鞋的束缚，
人类的脚感觉不到这自然变化的信息。
尽管如此，自然不会消耗殆尽。
至爱的新奇，深层的东西，永不止息。
即便最后一线光从漆黑的西方离去，
哦，晨光，在东方褐色的边际跳动，
因为，那神圣的灵俯身，
以他温暖的胸膛，光明的翅膀拥抱天地。

思考题

1. 在第一节中，霍普金斯要表达的主要观点是什么？这是否是工业革命对英国景观带来影响的一种反映？诗中是否有更深层次的含义？
2. 诗的第二节深化了靠创造者更新天地万物这一主题。在诗的这部分，霍普金斯阐述了什么观点？
3. 你应该学习诗中词语的特殊用法和各种比喻手法，特别是在第一节中。请注意诗中用语的重叠使用，这种用法有什么作用？

第82章 奥斯卡·王尔德

奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)[①] 出生于1854年10月10日，他是威廉·王尔德爵士之子。其父是一位眼科专家，并担任维多利亚女王的眼外科医生。王尔德十七岁前在恩尼斯基林(Enniskillen)的普杜拉皇家学院(Portora Royal School)读书，后来他得到了都柏林圣三一大学的奖学金。1874年他被授予牛津马格德琳(Magdalen)学院的奖学金。1876年他获古典文学优等学位；两年后他又获文学艺术优等学位。1878年6月26日他在牛津谢尔多尼安(Sheldonian)剧院朗诵的英文诗《拉韦纳》(*Ravenna*)获得了纽迪吉特奖。

王尔德在牛津的那几年，他的艺术能力和天分开始引人注目。他发现他越来越沉迷于沃尔特·佩特(Walter Pater，1839—1894年)的哲学。佩特那时提出了为艺术而艺术的观念。他的古怪衣着和行为招致各种各样的议论，并在吉尔伯特和沙利文[②] 的喜剧歌剧《忍耐》(1881年)中遭到了严重的讽刺。1879年王尔德离开牛津，后来他搬到了伦敦并开始以写作为生。他称自己为"唯美主义信徒"，他的古怪着装再一次受到关注。当时的中产阶级很重视传统，而王尔

---

① 奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde，1854—1900年)：维多利亚女王时代后期著名的戏剧作家。唯美主义者、文人。因同性恋行为受过监禁，遭受耻辱；主要作品：《道连·葛雷的画像》(1891)，《温德梅尔夫人的扇子》(1892)、《无足轻重的女人》(1893)，《认真的重要性》(1895)，《从深处》(1897)，《雷丁监狱之歌》(1898)。

② 吉尔伯特(Gilbert)和沙利文(Sullivan)：吉尔伯特(1836—1911年)，英国剧作家和幽默作家，以与沙利文合写喜剧闻名。早期创作了逗人发笑的庸俗作品，后来创造了讽刺时弊的真正的艺术风格。沙利文(1842—1900年)，英国作曲家，和吉尔伯特建立了具有英国特色的轻歌剧。

德却身穿天鹅绒大衣，黑丝袜；带淡紫色手套和一条飘动的大领带，这身打扮经常引起别人的惊愕甚至愤怒。1884 年他和一个都柏林富有的律师的女儿康斯坦丝·劳埃德（Constance Lloyd）结婚。从 1884 年到 1895 年，他一直住在切尔西泰特大街 34 号。

在这段时期，王尔德的艺术声誉与日俱增。1889 年他出版了有关莎士比亚十四行诗的评论，他认为莎翁的许多诗都是写给一位男士的。1891 年他的小说《道连·葛雷的画像》（*The Picture of Dorian Gray*）受到了广泛称赞。而王尔德最大的成功是在戏剧方面。1892 年《温德梅尔夫人的扇子》（*Lady Windermere's Fan*）在圣詹姆斯剧院获得了巨大的成功。1895 年的《认真的重要性》（*The Importance of Being Earnest*）更是盛誉空前。

但王尔德的同性恋行为在维多利亚后期的英国极其遭人唾弃。值得注意的是，王尔德对牛津男学生的公开爱慕不仅仅是出于纯粹的性的原因。

这种行为只是王尔德思想的一种反映，他认为他在生活中需要实践古希腊文化的一些主题，尤其是伊壁鸠鲁学说和柏拉图《会饮篇》中的主题。所以有人提出《道连·葛雷的画像》中巴西尔·赫尔沃德的花园是完美化了的牛津大学花园的缩影。以马格德琳学院为例，在那里，年长的同学热情地辅导引人注目的青年学子。也许，王尔德从 1891 年以来与阿尔弗雷德·道格拉斯（Alfred Douglas）建立友谊时就有以上想法，但友谊的结果却是灾难性的。

1895 年 2 月 18 日，仅仅在《认真的重要性》取得了高度成功的四天后，道格拉斯的父亲（昆斯伯里的侯爵），以王尔德的同性恋情节起诉了他。王尔德以诽谤罪反诉侯爵，但以失败告终。一些关于王尔德同性恋行为的罪证被公爵在原诉中提出，这使王尔德被指控犯有同性恋行为罪责成立，并因此入狱。他最终被判有罪，监禁二年。他在旺兹沃思监狱服刑六个月，然后被转到雷丁监狱继续服刑。在狱中王尔德写了《从深处》（*De Profundi*），此作品描述了对道格拉斯起诉的过程中，他个人灵命的成长过程。

1897 年 5 月 19 日，王尔德被释放，他化名为塞巴斯蒂安·莱莫斯（Sebastian Lemoth），并与道格拉斯住在巴黎附近培尔约弗亚尔

镇。在这段时期里他完成了他最有名的诗《雷丁监狱之歌》(*The Ballad of Reading Gaol*)。1900 年 11 月 30 日王尔德在巴黎死于大脑炎。那年年初他在罗马大教堂接受了洗礼,他葬于巴黎拉雪兹公墓。

王尔德的宗教诗歌并非备受关注,但也未被人遗忘,毕竟他是重要的戏剧家,更不用说,他还有广为人关注的同性恋情结。但他的宗教诗歌却是很值得研究的。有几首展现了教堂的辉煌与基督谦卑人格之间的对立;如《热娜亚的复活节前一周》,《复活日》,尤其是《在西斯廷教堂听到的愤怒之日》。在诗中他将华丽复杂的教堂仪式与自然的朴实和基督孤独的形象作了鲜明的对比:

不,主啊,不是这样! 春天百合,
苦涩的橄榄树,羽绒银灰的鸽子,
清楚地告诉了我您的生命和爱心
胜过火红烈焰和雷鸣闪电的恐惧。
紫色藤蔓勾起我对您的甜蜜记忆:
鸟儿在夜晚的星空飞向她的乐巢,
告诉我有一个人仍没有地方栖身:
我想满天的麻雀定是在为您歌唱。
您应该挑个秋天的午后来到这里,
那时满山树叶披上了红棕的彩衣,
而人间农田回荡着收割者的歌声,
当璀璨星空托出一弯圆满的月亮,
并低头望着百花乐园中丛丛花草,
您来分享丰收的喜悦:我们等久了。

然而,王尔德最著名的宗教诗歌无疑是《雷丁监狱之歌》。这首诗歌有两个版本,一个长的,一个短的。这里我们选用长的版本:

雷丁监狱之歌

纪念皇家骑兵卫队骑警 C.T.W
卒于伯克郡雷丁区 H.M.监狱
1896 年 7 月 7 日

1

他不是穿着那件红色的上衣，
　因为血和酒是红色的，
当他们发现他与死者在一起时，
　他的双手沾满了鲜血和红酒，
那可怜的死者是他的情人，
　可他把她杀死在床上。

他走在那些待审判的人中，
身穿灰暗褴褛的衣裳；
头上戴着一顶板球帽子，
　脚步显得轻松活泼；
可我从未见过一个人
　如此渴望那一天的到来。

我从未见过一个人，眼里
　露出如此渴望的神情，
两眼仰望头上的一小片蔚蓝，
　因犯们管它叫做天，
望着空中飘过的朵朵彩云
　似张张银色的风帆。

同其他痛苦的人们一道，
我走着，在另一个圈子里，

心中琢磨着那个人是犯了
　大罪还是做错了什么小事，
突然，我的身后传来一句低语，
　“那家伙该被绞死。”

亲爱的主啊！这牢笼的高墙
　突然间似乎开始旋转，
我头顶上的苍天变得
　像似一顶烧红了的钢盔；
尽管我也是一个痛苦的人，
　却无法感受自己的痛苦。

我只知道那被烦扰的思绪
　加快了他的步伐，也知道
他为什么带着这种渴望的眼神
　凝视着耀眼的天空；
那人杀死了自己心爱的人儿，
　所以，他只能为此偿命。

然而，应该让每个人都知道，
　我们都杀死自己心爱的人儿，
有的人杀时横眉冷对，
　有的人杀时甜言蜜语。
懦夫是用亲吻，
　勇者则选择刀剑！

有的人年轻时就杀死了自己的爱人，
　有的人却等到了年老；
有的人用淫欲之手勒死爱人，
　有的人用沾满铜臭的手：
最仁慈的使用刀子，因为
　死者即刻变得冰凉。

有的人爱得太少，或者太久，
　有的人将爱情作为交易；
有的人因此而痛哭流涕，
　有的人却不动声色：
因为人人都在杀死自己心爱的人儿，
　但并不为此而丧生。

在那黑暗耻辱的日子里
　他不是因为羞耻而死去，
他的脖子上没有套着活扣，
　脸上也没有蒙上黑布，
不是双脚先落向地板
　进入一个虚无的世界。

他不是坐在沉默的人群之中，
　他们日夜看着他；
当他要哭泣时，他们看着他，
　当他要祈祷时，他们看着他，
他们日夜看守着他，以免他自己
　要夺去这狱中的猎物。

清晨醒来，他没有发现
　屋里尽是些面孔可怕的人，
牧师身穿白色袍服，浑身颤抖，
　司法官神色忧郁，面孔严酷，
典狱长全身穿着黑亮的制服
　衬托着一张预告死亡的黄脸。

他不用可怜地匆匆起床，
　穿上死囚的衣服，
让那满嘴粗话的狱医幸灾乐祸地记下
　那每一个新的和焦虑不安的动作，

手上拨弄着怀表，其嘀嗒声
　就像恐怖的铁锤声。

他感觉不到那令人声色沙哑
　和毛骨悚然的干渴，然后
那位戴着园丁手套的刽子手
　推开了那扇厚门，
并用三条皮带捆绑起一个人，
　让他的喉咙不再干渴。

他没有低头去倾听
　收尸下葬者的话语，
当他悲痛的灵魂告诉他
　他并没有死去时，
当他爬进那可怕的小屋时，
　没有在棺材上画上十字架。

他没有透过窄小天窗
　仰望屋外的空中，
他没有为了减轻心灵的痛苦
　而用泥土般的舌头去祷告；
在他那颤抖的面颊上
　没有感到该亚法的亲吻。

2

禁卫兵身穿灰暗破旧的制服，
　在院子里走了六个星期，
他戴着一顶板球帽；
　他的步伐显得轻快；
可我从未见过一个人
　如此渴望那一天的到来。

我从未见过一个人，
　他的神情如此的渴望，
两眼仰望着那一小片蔚蓝，
　囚犯们管它叫做天，
他的两眼注视着空中
　留下的缕缕飘云。

他没有扭绞自己的双手，
　不像那些蠢人一样
竟敢企图在漆黑的绝望之谷
　树起那痴呆的希望之碑：
他只是仰望着太阳
　并呼吸着清晨的空气。

他没有扭绞双手，也没有哭泣，
　没有东张西望，也不感到痛苦，
他只是深吸那清新的空气，仿佛
　空气中能有消愁解闷的良药；
他张开嘴巴，痛饮旭日的阳光，
　那阳光仿佛变成了美酒！

我与其他受难的人们，
　拖着沉重的脚步走着，
我们忘记了自己是否曾经
　犯过大罪，还是做过错事，
我们目瞪口呆，两眼凝视着
　那位只得被绞死的人。

可奇怪的是我们看见他走过，
　他的步伐却是如此矫健，
我们发现他的眼神那么奇怪
　他是如此渴望那一天的到来，

而当我们想起他要清偿如此债务时
　我们的心中疑团更油然而生。

橡树和榆树枝叶喜人
　特别是在春暖花开之时节；
但橡树的绞架让人看了心寒，
　尤其是那被毒蛇咬烂的根基，
不论绿青还是枯干，有个人得死，
　在这树结果之前！

最崇高的地方是那恩典之座
　尘世的俗人都想攀登：
可谁愿意戴上绞索镣铐
　站在一个高高的绞刑台上
并透过一个杀人者的项饰
　朝天空看最后一眼？

当爱情和生活甜蜜的时候，
　伴着小提琴曲跳舞是幸福的；
伴着笛声起舞，伴着诗琴起舞，
　那是多么美妙，多么稀罕；
可是当你灵巧的双脚踏着
　空气起舞时，就不是滋味了！

带着好奇的眼神和不解的疑惑
　我们日复一日地凝视着他，
心中想着我们每个人是否
　都将如此结束自己的生命，
谁知道自己盲目的灵魂
　将游向哪个红色的地狱。

终于，那个死囚在待审的囚犯中
　停下了他的脚步，

而我知道他一直站在那
　黑色恐怖的被告席上，
我将永远看不见他的面庞
　不论是同甘还是共苦。

我们曾经偶然相遇，
　就像两艘将在风暴中要沉没的船，
但是我们没打招呼，也没说话，
　我们无言相对；
因为我们不是相聚在圣洁的夜晚，
　而是相见于耻辱的白天。

眼前耸立着监狱的一堵高墙，
　我们两个被唾弃的人儿；
这世界已从内心将我们抛弃，
　上帝也不在关爱我们；
那等候罪孽的铁网
　将我们俩一网打尽。

3

债务院的石头十分坚硬，
　湿淋淋的狱墙高耸着，
那就是他放风的地方，
　天是阴沉沉的天，
两边都有一个狱警守着
　生怕他自己寻死。

要不然就有狱警陪他坐着，
　他们日夜注视着他的痛苦；
他们看着他起身哭泣，
　他们看着他低头祈祷；

他们看着他，惟恐他自己
　要夺绞刑架上的猎物。

典狱长严格地执行着
　监狱的管理章程；
狱医说死亡不过是
　一个科学的事实；
牧师每天来两次
　呆一会儿就走了。

他每天都抽两次烟斗
　喝一夸脱啤酒；
他的灵魂坚定不移，
　而且无所畏惧；
他常常说他很高兴
　因为审判日即将来临。

可是，他为何说出这么奇怪的事
　狱警也不敢问个究竟；
因为他就是狱警的命，
　他的职责就是看住犯人，
所以必须在他的嘴唇上加一道锁，
　他的脸必须像面具一样。

否则，他可能会动怜悯之心，
　给人安慰和帮助；
人类的怜悯如何才能
　关住杀人犯的牢房？
什么样的崇高话语才能在这里
　安慰一个弟兄的灵魂？

我们低着头，绕着圈子，
　拖着步子，像傻瓜一样！

我们什么也不在乎：我们知道
　我们站在魔鬼的队列里；
光秃秃的脑袋和沉甸甸的双脚
　好一个快活的假面舞会。

我们拆开了沾满柏油的粗绳，
　两手麻木，指甲滴血；
我们擦门窗，刷地板，
　将栏杆擦得雪亮；
并将地板涂上肥皂，一排一排，
　只听见水桶阵阵撞击声。

我们缝麻袋，砸石块，
　钻机弄得满处尘土，
我们敲铁罐，喊圣歌
　在磨盘上，汗流浃背；
可是，在我们每一个人的心中
　都深深地埋藏着恐惧。

我们每天都生活在恐惧之中，
　小心翼翼地游在水草的浪中；
我们忘了那等待着
傻瓜与无赖的悲惨命运；
直到有一天收工时，
　我们路过墓坑。

黄土坑张着大嘴巴
　像要吞进一个活人；
对着那条干渴柏油路，
　地上的泥土都喊着要喝血；
我们知道，天亮之前
　有个罪犯要被绞死。

我们猜得没错，专心致志地
　思考着死亡、恐惧和末日审判；
掌刑人手里拿着一个小袋，
　匆匆地走过那黎明前的黑暗；
我们全身哆嗦，并摸着路悄悄地
　爬进了坟墓似的编号牢房。

那天晚上，走廊里空无一人
　并充满着各种恐惧的形象，
整个镣铐区内，我们听不见
　来回走动的脚步声；
透过那遮掩星星的窗栏
　仿佛张张面孔在四处张望。

就像在喜人的瓜地里，
　他躺在地上，想入非非；
狱警们看着熟睡的他，
　他们无法理解
当一个人离死刑这么近时，
　这么能够睡得如此香甜？

可是当从未哭泣的人必须哭的时候
　那就无法入睡了；
我们这些傻瓜、骗子、无赖
　因此就睁眼度长宵，
并且让别人的恐惧溜进每一个
　受痛苦煎熬的头脑。

再见吧！去感受另一个人的罪恶
　是一件多么可怕的事情！
因为那罪恶的剑刺进去了，
　只露出它那带毒的剑柄；

我们的泪水有如熔化的铅水
　因为我们没有洒下鲜血。

狱警们脚穿着布底鞋
　悄悄地走到每个上锁的门前，
往里头窥视并惊恐地看见，
　灰蒙蒙人群趴在地上，
并琢磨着那些从来没有祈祷过的人
　为什么跪在地上祈祷。

我们通宵跪在地上祈祷，
　疯狂地哀悼一个死者！
午夜失常的风吹动了
　灵车顶上的羽毛；
倒在一块海绵上的烈酒
　其滋味是悔恨和苦涩。

灰公鸡叫了，红公鸡叫了，
　可是天总是不亮；
而且那弯着身子的恐惧
　在我们躺着的角落里蹲着；
每个夜间在我们面前活动的
　邪恶鬼怪似乎在玩耍。

他们在我们眼前游动，速度很快
　仿佛穿过迷雾的游人；
他们以轻快的利戈顿舞姿与月亮媲美，
　优雅的旋转和醉人的扭摆；
他们步伐齐整，但面目可憎，
　那些幽灵在那里幽会。

我们愁眉苦脸，看着他们离去，
　手拉着手，身影细长；

这里，那里，到处都听得见幽灵的叫声，
　他们跳着那种缓慢的萨拉班德舞；
那些该死的魔鬼跳着阿拉贝斯克舞，
　就像风吹在沙地上一样。

有如木偶般的快速旋转，
　他们迈着准确的舞伐；
但是他们的耳边响着恐惧的笛声，
　脸上戴着恐怖的假面具，
他们高声叫喊，大声歌唱，
　以唤醒死去的人们。

"啊"，他们喊着，"这世界多么宽大，
　但是被捆绑的四肢变得僵直！
一次，两次，掷出骰子
　那真是绅士们玩的游戏，
可是在那耻辱的密室里与罪孽赌命
　他罪恶在身，不可能获胜。"

这些古怪的姿势并非哗众取宠，
　它们欢乐嬉戏不止，
对生命被戴上镣铐的人们，
　和双脚失去自由的人们，
啊！耶稣的伤！活生生事实
　最可怕的事实。

转呀，转呀，身子随着华尔兹舞曲旋转；
　有的一边旋转，一边笑着；
有的跨着风月女人的造作的小步，
　羞怯地偷偷上了楼梯；
他们狡诈的嗤笑和卖乖的斜眼，
　每每帮助了我们的祷告。

晨风开始发出凄切的悲叹，
　但是夜幕仍然没有消失；
透过那朦胧巨大的阴影，
　可见幽灵吐尽了蛛丝；
祷告时，我们变得害怕，
　害怕太阳的公正。

萧萧的晨风四处刮起
　绕着哭泣的狱墙；
我们觉得度日如年，
　像一个旋转的铁轮；
萧萧的风啊！我们究竟干了什么
　才会招致这么个看管？

最终，我看到了那幽灵般的栏杆，
　像是被拧斜了的窗户格子，
隔开了那堵白色的墙壁，
　对着我那张三块板拼成的床，
而我心里明白在世界的某一个地方，
　上帝那可怕的黎明是鲜红色的。

清晨六点，我们打扫监狱，
　七点时，一切都十分安静；
但飕飕飞舞的巨翼
　是监狱中充满了沙沙声，
因为死神带着它冰凉的呼吸
　已经窜进了监狱。

他不是身穿紫袍而来，
　也没有骑着月白的骏马。
三码绞索和一块活板
　是绞刑架的全部；

于是传令官来了，面带羞色，
　来执行那秘密的行动。

就像在一片肮脏漆黑的沼泽地里
　我们摸索着自己的道路；
我们不敢呼吸，不敢祷告，
　也不敢抒发自己内心的痛苦；
我们的心灵深处失去了某种东西，
　那就是希望死去了。

由于人的无情，正义才得以声张，
　而且不会偏离它的轨迹；
不论强者还是弱者，它一样处死，
　它跨着要命的大步：
凭着它的铁蹄，它处死了强者，
　真是荒谬的叛逆！

我们等待着八点的钟声，
　嘴里干渴，喉咙苦涩，
因为八点的钟声是命运之声，
　它诅咒一个人的命运，
命运无非是将活扣一拉，
　无论对最好或最坏的人。

我们没有别的事情可做，
　只有等待信号的出现；
于是，像孤寂山谷中的石头
　我们静静地坐着，麻木不仁；
但我们的心激烈地跳动，
　有如疯子在击打着锣鼓！

突然间，监狱的时钟重重地
　敲击了那直打哆嗦的空气，

整个监狱突然间回荡着
　一种凄凉绝望的悲叹；
就像人们听到一个麻风病人
　从藏身处发出可怕的呻吟。

就像人们在睡梦的觉幻中
　所看见的最恐怖的景象，
我们看到了那根油滑的绞刑绳
　被挂在那根漆黑的横梁上，
并听见祷告，看见掌刑人的套绳
　一拉，随后一声尖叫。

人生所有的悲伤涌上他的心头
　他发出了一声悲痛的呐喊，
那无端的懊悔，那血淋淋的汗珠，
　没人比我更加理解这一切：
他的生命远不是一个人的生命，
　他的死远远超过一个人的死亡。

4

那天教堂里不做礼拜，
　他们绞死了一个人；
牧师的内心过于伤痛，
　他的面孔过于苍白，
他的眼神过于悲伤
　无法面对上帝的子民。

他们让我们关到了中午。
　然后监狱的铃声响了，
狱警们拿着丁当响的钥匙
　打开一个个渴望的牢房，

我们排着队走下了铁梯，
　走出那与世隔绝的地狱。

我们走进了上帝温柔的怀抱，
　但不是通过我们常走的路，
因为许多人吓得脸上发白，
　要不就吓得脸上发黑，
我从未见过悲痛的人们
　在那一天会是如此依依不舍。

我从未见过这些悲伤的人眼里
　露出如此渴望的神情，
两眼望着我们囚犯叫做天空
　的那一小片蔚蓝的地方，
望着空中每一朵欢快的飘云
　在这如此奇特的自由时刻。

可是他们和我们所有的人一样
　心灰意懒，低头慢行，
但心里明白，论各人的罪名，
　他们早就死光了；
他不过杀死了一个生命，
　而他们杀的是死人。

这是二度犯罪，
　让一个死亡的灵魂醒来受罪，
将尸体从污渍斑斑的裹尸布里拉出，
　并且让它再一次流血，
让它再一次大量流血，
　让它的鲜血白白地流走。

身穿标有暗箭的大囚衣，
　像猴子和小丑一样，

我们绕着圈子，默默地走着，
　在那滑溜溜沥青场上；
我们绕着圈子，默默地走着，
　没有人说过话。

我们绕着圈子，默默地走着，
　回忆起一幕幕恐怖往事
像一阵呼啸的狂风，吹过
　那一个个空洞的心灵，
恐怖在每一个人面前走着，
　惧怕在每一个人背后跟着。

狱警们趾高气扬，来回走动，
　看着这些禽兽般的囚徒，
他们的衣冠整洁干净，
　身穿礼拜日的制服，
可单凭那粘满石灰的靴子，
　我们就知道他们干了什么勾当。

因为挖有大坑的地方，
　实际上根本就不是坟墓：
只不过在那丑恶的狱墙根上
　有一堆泥土沙石，
还有一小堆蚀肉化骨的石灰，
　那就是他的棺木。

他有棺材，那该死的家伙，
　很少有人能够这么声称：
在监狱的地下室里，
　他赤裸地躺着，蒙受羞辱，
双脚上还戴着镣铐，
　裹着尸布。

那火烧般的石灰始终在
　吞噬着他的肉体与骨头,
晚间吞噬那易碎的骨头,
　白天,吞噬那柔软的肉体,
轮番吞噬着他的肉体与骨头,
　且始终要吞噬他的心。

整整三年,那里不能播种,
　不会生根,也长不出幼苗。
整整三年,这块不幸的土地
　将贫瘠不育、一毛不长,
他们带着无可指责的目光
　仰望着那茫然的天空。

他们认为谋杀者的心灵
　将玷污播下的种子。
这不对! 上帝的仁慈大地
　比人们所知道的更加伟大,
红玫瑰只会越开越红,
　那白玫瑰只会越开越白。

他的嘴里吐出一朵红红的玫瑰!
　心里盛开了一朵白白的玫瑰!
有谁能够说出耶稣是通过什么
　神奇的办法将他的旨意变成光明,
因为朝圣者的那根木杖
　在大主教的面前开了花。

不论是白玫瑰还是红玫瑰
　都不能盛开在监狱的天地里;
他们给我们提供的只是:
　碎石、卵石和坚硬的石块;

因为他们知道花朵将治愈
　一个常人的绝望。

因此，那酒红的或雪白的玫瑰
　将永远不会一瓣一瓣地落在
那令人沮丧的狱墙根上
　那一道泥土和沙子之上，
去告诉那些在狱中艰难行走的人们
　上帝之子是为了拯救世人而死的。

然而，尽管那令人沮丧的狱墙
　仍然一圈圈地将他包围，
一个神灵不会在夜晚行走
　身上还戴着镣铐，
一个神灵也不会哭泣
　因为身处如此罪恶的境地。

他心情平静，这个该死的人，
　他心情平静，或者即将平静；
没有什么东西能使他疯狂，
　恐怖也不会在午时出门，
因为他所生活的那个黑暗的地球
　既没有太阳也没有月亮。

他们像处死野兽一样绞死了他！
　他们甚至不鸣丧钟，人们
也听不见将给那受惊的灵魂
　带来一丝宽慰的安魂曲，
他们急匆匆地将他带走，
　并把他藏在了一个洞里。

狱警们扒下他身上的衣服，
　让他的尸体去喂苍蝇；

他们耻笑他那红肿发紫的喉咙
　和那双目不转睛的眼睛；
一边谈笑，一边埋了尸首
　那个囚犯在里边躺着。

在他那耻辱的坟墓旁，
　牧师不愿跪下为他祈祷，
也不愿在他的坟墓上放上
　耶稣赐予罪人的那圣洁的十字架，
因为他也是耶稣来到世间
　所拯救的人们之一。

然而，一切都过去了；他已经
　越过了生命所约定的界限；
而陌生的泪水将填满他
　早已破裂的怜悯之瓮；
哀悼者都将是人类的弃儿
　而被遗弃的人将永远哀悼。

5

我不知道法律是否正确，
　我不知道法律是否错误；
我们被囚狱中之人所知道的
　就是那监狱的高墙太坚实了；
而且在监狱中度日如年，
　监狱中的岁月太漫长了。

不过我明白，每一条法律
　都是为人制定的，

因为第一个人要了他弟兄的生命①，
　于是这世界开始变得悲惨，
用邪恶的簸箕，
　扬走麦子，留下糠秕。

这我也知道——那是聪明的做法，
　如果人人都这么认为——
人们设立的每一个监狱
　都是由羞辱的砖块砌成的，
用栏杆围着，只有耶稣基督才能
　看见人们是如何残害自己的弟兄。

栏杆模糊了月光的优雅，
　遮挡了阳光的美丽；
将他们的地狱乔装打扮，
　因为里边所有的勾当
不论上帝之子还是人子
　都不堪入眼！

卑鄙的行为就像毒草，
　其花朵在狱中开放；
只有人性中善良的花朵
　才在那里失色和凋谢；
黄脸的看守名叫“痛苦”，
　狱警的名字叫“绝望”。

他们让受惊的小孩饿着肚子
　直至他昼夜哭个不停；
他们鞭打弱者，棒揍蠢人，
　嘲笑老弱病残，
以至有些人疯了，全都傻了，

---

① 指该隐杀了他的兄弟亚伯。参见《创世记》第四章。

　结果狱中雅雀无声。
我们栖身的每个窄小牢窖
　如恶臭阴暗的厕所，
那虽生犹死的呼吸
　呛出一阵阵刺耳的尖叫，
在人性的机器中，除了欲望
　一切都已化成乌有。

狱中饮用的臭水中
　流着恶心的黏土，
天平上那发臭的面包
　充满了尘土和石灰，
我们无法入眠，只能走着
　双眼狰狞，哭唤着时间。

尽管终日饥渴，骨瘦如柴，
　但是我们视死如归，
我们不在乎狱中的伙食
　一切令人伤透了心：
我们白天搬起来的石头
　夜里都变成了我们的心肠。

心中总是充满着午夜的漆黑，
　牢里总是暮色沉沉，
我们在被隔离的牢窖中
　翻动镣铐，泪流捆绳，
孤独与寂寞是那么可怕
　永远超过了那铿锵的钟声。

从来没有人能够走近我们
　赐予安慰的只言片语；
而那透过牢门的眼神

却是那么无情和冷酷；
全然忘了，我们日复一日
变得身心憔悴。

因此，我们让生命的锁链生锈
让生命落魄、孤独；
有的人诅咒，有的人哭泣，
还的人保持沉默；
但是上帝永恒的律法是仁慈
并将熔化铁石心肠。

狱窖中或院子里
每一颗破碎的心，
就像那个破旧的盒子
将其宝物都献给了上帝，
并让那所肮脏的麻风病院
充满了极贵的哪哒香膏的芬芳。

忧伤痛悔的人是多么幸福啊！
他们被宽恕，得平安。
还有什么办法可以让人改过自新
并彻底洗净他灵魂的罪恶？
还有什么办法能比一颗忧伤痛悔的心
更容易让我们的主耶稣进入？

而他带着红肿发紫的喉咙
和那双呆滞的眼睛，
等待着那双曾经将强盗
带进乐园的圣手；
而忧伤痛悔的心
主不轻看 。

那位身穿红衣并通晓律法的人

给了他三个星期的生命，
给了他三个星期的时间去
医治他心灵深处的冲突，
并彻底洗净那持刀之手上的
每一滴血渍。

用血泪洗净那只手
那只持握钢刀的手；
因为只有鲜血才能洗净血渍，
只有泪水才能医治创伤；
该隐身上鲜红的血渍
变成了基督身上洁白的印记。

6

在雷丁城里的雷丁监狱中，
有一个耻辱的深渊，
那个该死的家伙就躺在里边
被火焰的利齿吞噬，
他躺在燃烧的裹尸布中，
他的坟墓没有名姓。

那里，直至耶稣唤醒了死者，
就让他静静地躺在那里；
不必浪费愚蠢的泪水，
或是发出狂风般的哀叹；
那人杀死了他心爱的东西，
因此，他只得偿命。

应该让所有人都知道，
我们都杀死自己心爱的人儿，
有的人杀时横眉冷对，

有的人杀时甜言蜜语。
懦夫是用亲吻，
勇者则选择刀剑！

思 考 题

1. 这首诗歌提出了什么特殊的宗教问题？
2. 1898年，王尔德就监狱改革的问题发表了两封公开信。同年，这首诗歌问世。这首诗歌如何反映了诗人的这种改革思想？
3. 王尔德是如何将《福音书》中有关审判和耶稣受难的意象融合到这首诗歌中？你认为它的艺术效果如何？诗人的用意何在？
4. 请找出诗中以下着两行诗歌：

该隐身上鲜红的血渍
变成了基督身上洁白的印记。

这两行诗歌的意思什么？这里有什么特殊的宗教寓意？如果你找出这首诗歌中其他有关该隐的典故并弄清诗人的用意，这对理解这首诗歌是有帮助的。比如，诗人是否认为耶稣与该隐之间有类似之处？

第83章 切斯特顿

切斯特顿① 生于1874年5月29日伦敦肯辛顿(Kensington)区。最初在1891年时,他开始练习绘画,致力于成为一名艺术家,但是后来他放弃了这个理想,当了一名记者。慢慢地,他成了《伦敦新闻画报》的长期撰稿人。切斯特顿认为自己只不过是一个"娱乐大众的记者",但这种说法不正确,他的作品范围广泛,触及文学各领域。他撰写了许多著名作家和历史人物的传记,其中最为有名的是《查尔斯·狄更斯》和《圣法兰西斯》,他的作品不是为学者而作,但却不乏深刻之处,可帮助读者更好地理解作品中的人物和主题。侦探小说集《布朗神父》(*Father Brown*)是他在1911年到1936年间陆续完成的,直到现在还深受广大读者的青睐。书中直接反映出切斯特顿对罗马天主教的无比敬仰。1922年,切斯特顿加入天主教徒会,于1936年6月14日卒于白金汉郡的比肯斯菲尔德(Beaconsfield)庄园。

在切斯特顿的众多著作中,有相当大的一部分是与捍卫和阐述基督教信仰有关。对于切斯特顿来说,生活充满了疑惑和未知,而只有信靠基督才能完美地解决疑难问题。他早期的两部最重要的作品展示了这一主题,一部是《异教徒》(*Heretics*,1905年),另一部是《正教》(*Orthodoxy*,1908年)。一般传统上,人们认为《永恒的人》(*The Everlasting Man*)是他有关基督教信仰的代表作。C.S.刘易斯评价

① 切斯特顿(Gilbert Keith Chesterton, 1874—1936年):英国记者,对宗教和道德事务有着浓厚的兴趣。他创作了一些20世纪最受关注的维护基督教正统性的作品;主要作品:《异教徒》(1905),《正教》(1908),《永恒的人》(1927),侦探小说集《布朗神父》。

这部作品为他所读过的最重要的作品之一。1922年切斯特顿脱离英国国教加入了罗马天主教。尽管他自己认为这是他人生成长历程中重要的一步,但这一行为对他的写作风格和处事态度并没有太大的影响。

以下选文摘自作者最受好评的两部作品。

选文一:正教

《正教》这部著作普遍被认识是切斯特顿最成功的作品之一。在这本书里他对当时一些的信念提出异议,其中也包括萧伯纳提出的"自由"的观点。这些观点在维多利亚后期被人广泛地接受,切斯特顿认为那些观点隐含着心智上的软弱,并且前后矛盾。尽管内容仍然是着重于关注奇迹的问题上,但显而易见地切斯特顿的真正目的是针对怀疑奇迹这一现象的。这篇摘录选自"正教传奇"(The Romance of Orthodoxy)这一章节。这个章节的标题暗示切斯特顿抨击诽谤的决心,正统的基督教竟被说成是一种武断的没有意义的幻想。

切斯特顿论述严谨,逻辑清晰,不需要任何附加解释,阅读的关键在于找出作者预料的反方意见和批驳对方的论据。

现今的人们已经习惯了去抱怨这个时代的忙碌与活力,但是事实上反而是极度的懒散和疲乏才是我们这个时代的特点。在徒有其表的繁荣下隐藏着真正的懒惰。举一个随处可见的例子,那些街道上的吵闹,混杂着出租车和汽车的轰鸣声,不是因为人类活动过多,而是因为人们休息、闲散过多。人类的活动越多,如果人们只是简单地漫步,街上的喧闹反而会越少。我们的世界越是充满活力就会越平静。以上原则不仅适用于表面的喧闹现象,同样也适用于知识界的"喧闹"。现代语言是架省力的机器,不仅如此,它超乎想像地节省了脑力劳动。科学用语仿佛是科学车轮和活塞杆,为那些安逸者提供快捷、顺畅的服务。长长的词语像火车一样从我们身边轰轰驶过。车上装着成千上万不愿自己走路或思考的乘客。而成百上千的人由于太懒惰或者是已经太疲劳而不愿去活动或者思考。不妨试试做个

有意思的练习：只用单音节词表达任何思想。如果你说“不确定判决的社会功效已被所有犯罪学家认定，是社会进化进程中，向更加人性和更加科学的惩罚观点迈进的一个阶段。”你可以以这种方式畅谈几小时，其间，你脑壳里的灰质几乎纹丝未动。但如果你说“我希望琼斯进监狱，布朗决定琼斯何时出狱”，你会发现，一阵恐惧袭来，你不得不思考了，长词并不是难词，短词才难。“damn”比“degeneration”包含更多深奥的含义。

但这些可以使现代人省去推理之劳的长词在某一点上非常具有毁灭性和迷惑性。当一个长词在不同的语境中表达近乎截然不同的意思时，困难随即产生。举一个大家熟知的例子。“idealist”[①] 一词在哲学上是一个意思，在道德范畴中又是一个意思。同样，科学家完全有理由抱怨人们将宇宙学中的物质主义（materialist）与唯物主义（materialist）混为一谈，这简直是对唯物主义者的嘲弄。再举一个简单的例子，在伦敦痛恨改革的人通常在南非居然称自己为“改革派”。

不同语境中，词义全然不同。人们容易产生错觉。“liberty”一词可用于宗教、政治和社会等不同领域。人们通常以为所有的激进分子都应该是自由思想者，因为他们应该爱所有自由的事物。要是这样的话，你还可以说所有的理想主义者还应该是高教会派分子（high churchmen），因为他们应该喜欢一切高高（high）在上的事物才对；而低教会派成员（low churchmen）应该喜欢小弥撒（low mass），或者是广教会派成员（broad churchmen）就应该喜欢粗俗的笑话（broad jokes）。这只不过是词语的意外用法。在现今的欧洲，一个自由思想者并不就是一个独立思考的人。他代表着这样一种人：经过独立思考后，得出一类特别的结论：现象有物质起源，奇迹不可能发生，人不可能有永生，等等诸如此类的想法。以上没有任何想法带有自由的味道。事实上，所有的思考都是反自由的，这也正是本篇所论述的主题。

在接下来的部分中，我想用尽可能短的篇幅提醒各位注意，每一件被神学界自由派所强烈坚持的事情，他们在社会实际中的作用其

① idealist：1)唯心主义者；2)理想主义者。

实是反自由的。每一个旨在为教会带来更多自由的建议,其结果却导致更大的独裁。所谓使教会得自由并不意味着教会全方位地得自由,真正获得自由的只不过是一些笼统的被称为科学的教义,一元论①,泛神论②,阿里乌主义等。每一种学说都可以说是压迫的同盟军,我们将逐一剖析。事实上,几乎所有的事都沦为压迫的同盟军,这确实令人惊叹。(当你仔细一想,也就不足为奇了)不会太与压迫为伍者只有一位——那就是正统信仰。当然我也可以歪曲正统,以迎合独裁者的心愿。出于省心省力的考虑,我还是论证一下轻而易举编造出来的德国哲学吧。

现在我来谈谈革新的话题,这可是新神学和现代教会的主要特征。我们在上一章的结尾处提到过这种革新。就是这个被称为最保守的信条却被看作是地球上惟一一个对新民主社会的维护。最不受欢迎的教义居然成为人民惟一的力量源泉。简而言之,我们发现合理地否定寡头统治便是肯定原罪。事情确实是如此,其他革新也不过如此而已。

我先举一个最明显的关于神迹的例子。一些特殊的原因,使人们一贯认为不信奇迹会显得更激进。其中的原因我不得而知,也没有人告诉我。不知什么道理人们总认为一个开放的教士应该是不怎么谈论神迹的。其本质上指人有自由相信基督没有走出坟墓;并非指人完全有权相信他自己的姑妈走出了坟墓。在教区中,人们会因为牧师不承认圣彼得可在水上行走而责备他,但一个人如果说自己的父亲会在蛇身上行走,他却不太受到责备。敏锐的现世论者会反驳说,这是因为人们凭经验认为奇迹会发生,不像马修·阿诺德曾虔诚诵述的那样:“奇迹不会发生。”曾有人断言和八十年前相比,我们这个时代有更多的奇迹发生。当现代心理学向人们揭示出人脑及精神的一些不可思议的甚至是怪诞的现象时,越来越多的科学家们开

① 一元论:坚持仅存在一种本原或把万物归结为一种本原的哲学学说。

② 泛神论:相信上帝和宇宙最终是同一的,既可以将世界与上帝等同,也可以否定世界的实在性,认为只有神的存在是真实的,而感觉经验则是虚假的,知识一度教以及佛教某些派别的一个特征。

始相信奇迹。旧科学时代所否认的许多神迹奇事正被新科学时代所不断证实。但是,最新的神学是惟一否认神迹的老掉牙学派。事实上,对奇迹的否认与能证明奇迹是否存在的证据无关。认为生命和世界之始不是源于自由意志,而只是源于物质的命题,这种观点包含了毫无生命力的歧视。19 世纪的人们相信复活论,因为他们的开放的基督教信仰允许他们对此质疑。或者他不相信复活论,因为唯物主义禁锢了他的思想。丁尼森(Tennyson),一个 19 世纪的典型绅士,对其同时代的人们做出了精辟的评论:在真诚的疑惑背后,藏着坚定的信仰。的确如此。以上观点含有深刻甚至可畏的真理,怀疑神迹的背后,隐含着别的信仰:命运不可改变,世界上没有神。不可知论中的疑惑构成了一元论的教义。

我以后会提到一些超自然的事例,在这里我只想说明一点:自由主义者的自由在关于奇迹一事的讨论中可能具有两面性,但它显然更适于支持奇迹论。改革或进步实际就是一种思维对事件的缓慢控制过程,奇迹,实际上是迅速控制局面。如果你想喂饱一群人,你也许认为在旷野喂饱他们超乎想像,但这种想法是自由的想法。如果想让穷孩子去海边,你可以想像他们骑着飞龙而去,这种想法本身是自由的,只是不太可能发生而已。度假是人类的自由,奇迹则是上帝的自由。你可以有意识地否认这样的说法,但这绝不标志着你的胜利。天主教认为人类与上帝共同享有某种灵命的自由,加尔文主义则否认人的精神,只承认神的自由。科学唯物主义限制创造者上帝,就如启示录中魔鬼被锁链锁住。因此,宇宙中再没有自由意志,促成这个过程的人士便自称为“自由派神学家”。

我所讲的是一个最明显的例子。事实上,自由或改革这个概念与是否相信奇迹无关。如果人不能相信奇迹,事情便是终结,此人并不太自由,但或许会显得尊贵而有逻辑性;如果人相信神迹,此人更得自由,因为首先,这意味着心灵的解放;其次,他能冲破环境的桎梏,真理有时会因天真甚至被最能干的人忽视。比如,萧伯纳曾用一种强烈而古老的方式来批判神迹论,把它看作是对自然的背离,很奇怪他没有意识到神迹是他自己心爱之树上的最后一朵花,它说明意志无所不在的道理。同样地,他说长生的愿望是自私的,但他忘记了

他曾说过，渴望生命的愿望却是健康的英雄式的自私。一个人怎么会因为乞求生命的无限而高尚，却因乞求永生而低贱？若人们渴望战胜自然或习俗的严酷，那么他当然希望神迹降临。以后我们将讨论神迹的可能性。

我要宏观地再解释一下这个奇妙的错误：宗教自由化从某种程度可以帮助世界松绑。自由化的第二种例子多见于泛神论——或当代的一种思潮，称作内在论(immanentism)，如佛教，但此论题太大，我需更慎重地对待。

大众听到的自信的宣布往往与事实不符。事实上，往往所谓不言自明之事最易偏离真理。请看下面这一事例，社会道德及宗教阶层流行着一种自由说法："世上宗教在仪式上、形式上，大相径庭，但宣讲内容大同小异。"事实恰恰相反。宗教在仪式上、形式上大同小异，但其主张截然不同，就像有人讲，"不要被表面现象迷惑，虽然《教会时代周刊》和《自由思想者》表面不同，前者印在精制羊皮纸上，后者刻在大理石上，一个是三角形，另一个是多边形；只要读读其中的内容，你会发现，两者内容上并无差异。"事实上，两者方方面面都一致，只是内容各异。苏尔比顿(Surbiton)的无神论股票经纪人与温布里登(Wimbledon)的股票经济人外表特征相同，你对两个人进行最精细的研究，也看不出帽子代表斯维登堡神学，雨伞写着无神论，他们真正不同的是在灵魂层面上的不同。因此，各种宗教内容相同、形式各异的论断过于简单，并没有涉及问题的核心。现实恰恰相反，宗教形式上相通：地球上所有伟大的宗教都有同样的外部运作形式，神父，经文，祭坛，盟誓，团契，特殊节日，宣传外在形式大致相同，但宣传内容各不相同，有天壤之别。非基督教乐观主义派与东方悲观主义派都有各自的庙宇，正如自由党和保守党各有自己的报纸。相互攻击的教义都有经文，就像征战的军队都有武器一样。

思考题

1. 作者是如何降低反基督教论断的攻击力度的？请用自己的话复述。
2. 作者做了哪几方面的相应的论断？作者的论述有多大说服力？

3. 找出以下引言："世间宗教在形式上、仪式上大相径庭，但宣讲内容大同小异。"作者对此有何看法？作者如何扩展他的论述？作者如何展开反驳论证的？

选文二：永恒的人

切斯特顿在其捍卫基督教的重要作品《永恒的人》(1927年)中，对反基督教的知识阶层的挑战做出回应。整篇文章坚决地维护"道成肉身"这一原则，即上帝借耶稣基督进入人类历史。下面的引言是对作者思路的最好总结："牧羊人发现的地方不是什么学院或抽象的共和国，也并非什么神化——被人们不断赋予象征意义，不断剖析，不断解释，不断虚构。那个地方是梦想成真的圣地。"

艺术、文学传统和脍炙人口的寓言故事都充分证实了这种似乎自相矛盾的事情：摇篮里的至圣者。但它们并没有强调山洞中的至圣者的意义。奇怪之至，传统并不强调山洞。众所周知，伯利恒[①]的故事四处传扬。在不同时间，不同地点，不同建筑物上不断展现。人们根据不同传统，不同品位，以不同的视角传播这个故事。这一现实会为人感叹，令人幸福。大家都熟知马槽[②]，但并不是所有人都意识到那是在一个山洞里。有些批评家甚至认为马槽和山洞相互矛盾，他们可能对巴勒斯坦的山洞和马槽一无所知。他们不是无中生有，就是视而不见。如果一位著名的批评家宣称，基督生于石洞中，这同宣称密特拉神[③] 活生生从石块中蹦出来没什么区别，听起来像比较宗教中拙劣模仿的雕虫小技。故事都有其特定的情节，即使是瞎编的故事也是如此。智慧女神雅典娜从宙斯头中冲出来时，成熟且智慧，没有母亲；这种观念与神出生时是一个普通婴孩，完全依靠

---

① 耶稣出生地。

② 《圣经》记载，新生的耶稣基督被安放在马槽里。

③ 密特拉(Mithras)：波斯神话中的光明之神，2—3世纪在罗马帝国称Mithras，成为广泛崇拜的对象。

母亲的照料截然相反。无论我们崇尚哪一种模式，我们都确信无疑他们是截然不同的。不要因为这两种模式都与石头有关，就愚蠢地把它们联系到一起。这样做就像把上帝用来惩罚人类的洪水[1]和约旦河中的洗礼联系在一起一样，而这二者只不过都与水有关系。无论在神话故事中还是神秘的传说中，大部分人都认为耶稣出生在山洞里，因为这种出生方式证明了被社会遗弃、无家可归者的身份。

神以一个流浪者甚至逃犯的身份降临人世，彻底改变了法律规定及对贫穷、流浪者责任的看法，这种改变可谓天翻地覆，完全、彻底，超出语言的表达力。在耶稣出生后就没有奴隶的说法是绝对正确的。过去有些人可以称做奴隶，也有人在法律上称做奴隶，教会足够强大时，才能消灭这种现象。保持奴隶制的异教徒也不能幸福享受甜美的自高自大，也不可能优越感常存。个人变得重要起来，从某种意义上讲，没有比个人更重要的工具。个人不再是达到目的的手段，更不是为其他人达到目的的工具。传统认为，故事中博爱概念在牧羊人一幕中展示得淋漓尽致。故事中的牧羊人曾经与上帝之子面对面谈话。然而还存在另一个与牧羊人故事相关的概念，其内容并没有完全得以发展，但却与本篇文章的内容更相关。

就像牧羊人一样，属于一个民族或保留同一种传统的人，是该民族各种神话传说的创造者。正是那些对哲学最漠不关心，对文明社会的腐朽的祭礼最不重视的人才能最直接地体会到我们的需求。也正是这些人，想到了我们所追求的东西：自由的形象，探求式的神话，令人神往的半人半神的人物，以及四季和一些特殊地方的不可言喻的重要性。他们很清楚一处景色的灵魂在于在这片土地上曾经发生过的故事，而这些故事的核心则是人格特性。在唯物主义的精神控制下，农民的那些珍贵的既非理性又富想像力的思维逐渐消失了。即使奴隶制时期，在系统化过程中时间也吸收了不少农民的文化营养。当少数几个人发现了他们心之所想的时候，分散在各地的农民已渐渐失望。阿卡迪亚以外的其他地区正从丛林中消失。潘[2]死

---

① 指挪亚时期的大洪水。

② 潘(Pan)：希腊神话中一个多子多孙，面目狰狞的神。

后，牧羊人像羊群一样四散而去。尽管没有人知道，但所有的事情都将结束，所有的预言都将实现；尽管没有人听见，但在遥远的连绵起伏的山脉中有一个陌生的声音在呼喊。牧羊人终于找到了牧人①。

他们发现他们所找到的东西还是他们寻求的那种，在很多问题上大众观念常常都是错误的，但他们信念中有一点是正确的，那就是圣洁之事可以有其居所，神性不一定非超越时空之限。蛮夷之族最原始的想像无奇不有，也许是太阳被盗，藏于箱内；或者某位神获救，他的死敌被一块石头所欺骗②，虽然这些想法极为幼稚，但却与山洞的秘密更加贴近，这些神话的作者也更了解世界的危机。而相形见绌者大有人在：那些地中海沿岸城市中只满足于抽象的概念化的论断；那些以柏拉图的超越主义和毕达哥拉斯的东方主义为衣食父母的学者们均属此列。牧羊人发现的地方不是什么学院或抽象的共和国，也并非什么神化——被人们不断赋予象征意义，不断剖析，不断解释，不断虚构。那个地方是梦想成真的圣地。

哲学家们也曾听说过这个故事。这个故事虽然已经流传了很长时间，但对于他们而言，它仍旧是陌生的。这是一个关于东方三国的国王，身穿魔术师的衣服，走出东方的故事。这个故事是真实的，传统上，他们神秘莫测，世人知之甚少，就像他们神秘动听的名字——梅尔基欧尔③、卡斯帕④、巴塞泽⑤。他们带来了旷世的智慧：照耀着迦勒底的星空，点燃波斯的艳阳天。如果我们在他们身上看到打动古代贤明的好奇心，那么我们就不可能失误。如果把他们的名字改成孔子、毕达哥拉斯和柏拉图，那么这三个名字将代表同样的人类理想。他们寻求真理，而不是故事、传闻。他们对于真知的渴望本质上

① 指耶稣基督。

② 宙斯是莉雅和泰坦的最后一个儿子。因为宙斯的父亲担心自己的王位会被儿子夺走，所以他把刚出生的儿子都一一吞掉，同样，刚出生的宙斯也将要遭受此厄运。莉雅不愿意让自己最后一个儿子也死在其父亲的手里，就施一计，在黑暗中把宙斯带出王宫，交给大地女神该雅。该雅把这个婴孩藏在一个山洞里，并抚育他长大。随后，莉雅把一块石头包在婴儿的襁褓中献给泰坦吞掉。

③ 梅尔基欧尔(Melchior)：波斯之王。

④ 卡斯帕(Caspar)：印度之王。

⑤ 巴塞泽(Balthasar)：阿拉伯之王。

就是对神的渴望，他们也已得到了应有的奖赏。要认识那奖赏，我们应该认识到对于哲学和神化一样，那奖赏是成就未了之事。

人们认为，代表着神秘主义和哲学的东方三博士终生都在寻找新的，甚至发现未知的事物。在所有基督教的故事和所有基督教的节庆中，都多多少少夹杂着一种世界危机感，正是这种危机感促使人们不断去探索和去发现。对于其他的在神迹剧本中出现的神秘的人物，对于天使和圣母，对于牧羊人和希律王的士兵们，都存在着简单但超自然，普通但富有情感色彩的两面。东方智者肯定在寻找某种智慧，并且他们相信一定会有智慧之光存在。这就是光：只有大公教会的信条是大公性的，其余都不是。教会的哲学不是放之四海而皆准。哲学家的哲学并不能是普遍真理。如果柏拉图、毕达哥拉斯和亚里士多德曾被从那个小山洞中发出的光亮照过，那么他们就会明白其实他们的思想也不是普遍真理。他们是否了解自己的理论的局限性无从考证。哲学就像神话一样，同样充满着探索的特质。基于这种认识传统才赋予三位国王皇家的威严和神秘；人们发现宗教比哲学范畴宽泛；它是存在于狭窄空间中的最博大的宗教。

人们或许认为牧羊人创造了神话，而哲学家创造了哲学，只有在宗教范围内才能将两者合而为一。但除神话和哲学外，还存在另一种不能被忽视的东西，一种宗教拒绝忽视和妥协的东西。这就是出现在现代戏剧中的最主要的一幕，敌人，利用欲望扭曲的传统，使理论固化，变成无神论。魔鬼以更直接的方式迎面回应了来自另一阵营的挑战。从对邪恶崇拜的描述中，从巫术和违反人性的以活人为祭品的祭祀中，人类表现出的无知令人无地自容。在本文中，我并没有过多地涉及有关邪恶的话题：它对宗教的间接影响及控制；它使神化传说中充斥着性的臆想；它挑动王公贵族的骄傲，使他们陷入疯狂。无论是直接还是间接的影响力，在伯利恒事件中都显现无余。在罗马帝国宗教主权之下的统治者，可能环绕在罗马装饰品中，沉陷在罗马品位之中，虽然他本人身上流着东方人的血液，似乎在那一刻感到陌生的灵的搅扰。我们都知道这样一个故事：希律王知道有关神秘对手的谣言后，惊恐不已，于是参照他们记忆中亚洲那些不断更替的君主的野蛮行为，最后下令屠杀所有他认定的嫌疑犯——新生

婴孩。每一个人都知道这个故事,但并非每个人都认识到它在人类怪异宗教中的地位。没有人理解这一事件的重要意义,虽然事件本身与罗马帝国的貌似文明的世界对比鲜明。只有当邪恶之灵的目的开始显现,并在以东人[1] 眼中闪烁时,先知才有可能看到他身后的那个巨大、灰色的幽灵,它充斥在夜空中,最后一次在历史的长河中是浮于太空,先知看到了极为恐惧的一幕:迦太基人的摩洛神[2] 等着从闪族[3] 的统治者中接受最后一个活人祭品。因此群魔们,在第一个圣诞节,以他们自己的方式欢宴庆祝。

思考题

1. 切斯特顿在这篇文章中所要表达的主旨是什么?你能用自己的话复述一遍吗?
2. 请注意切斯特顿所提到的梅尔基欧尔、卡斯帕、巴塞泽这三个人的名字,并找出它们在文章中的位置。人们习惯称这三个人为"东方三博士"。他们是来朝拜新降生的基督。在切斯特顿的论文中,这三人起着什么样的作用?
3. 神话与神秘之事有什么区别?为什么切斯特顿非常重视这二者之间的区别?

---

① 希律王是以东人。

② 摩洛神:古代腓尼基等地所崇拜的神像,信徒以焚化儿童向其献祭。

③ 挪亚的三个儿子之一,名闪,其后人即为闪族。以色列人和以东人同为闪族后裔。

第84章 T.S.艾略特

托马斯·史德恩斯·艾略特[①] 于1888年9月26日出生在美国密苏里州的圣路易斯,他是家中最小的孩子,也是亨利·韦尔·艾略特和夏洛特·查普·史德恩斯的第七个孩子。艾略特在1906年进入哈佛大学攻读哲学专业,此后他一直留在哈佛大学直到1914年。在此期间,他在由他主编的名叫《哈佛拥护者》的学生文学期刊中刊发了一些诗歌。起初,对于认识艾略特的人来说,他是注定了在哈佛研究哲学。然而事实证明他们错了。

艾略特家族祖籍英国。安德鲁·艾略特在1670年离开了英国东科克尔(East Coker)郡的萨默塞特镇,移民到美国马萨诸塞州的波士顿定居下来。当T.S.艾略特放弃在哈佛的哲学研究,搬到英国的时候,他作为家庭后代在旁人看来可能是去寻根的。1914年6月,艾略特开始在马伯堡大学学习,第一次世界大战的爆发,使得他最初的计划陷入混乱,致使他8月回到了英国。同年10月,他在牛津大学继续他关于著名理想主义哲学家布莱德雷(F.H.Bradley)的研究。当艾略特在英国的时候,他遇到了他的第一位妻子维维恩·黑格·伍德(Vivien Haigh Wood),两人于1915年结婚。事实证明,这个婚姻非常失败。维维恩在那年底就病了,最终他们在1933年分手。

艾略特在相当一段时间尝试各种工作。他曾在海盖特学校的低年级部教过四学期的课,之后在伦敦洛伊茨(Lloyds)银行的殖民部和海外部工作了八年。在此期间,他出版了他的第一部诗集《普鲁弗

① 托马斯·史德恩斯·艾略特(Thomas Stearns Eliot, 1888—1965年):20世纪英语诗歌领袖;主要作品:《荒原》(1922),《四个四重奏》(1943)。

克和评论》(*Prufrock and Other Observations*)。五年后，在经历精神衰弱，并在瑞士洛桑的一家疗养院进行疗养后，他出版了现代诗歌的标志性作品《荒原》(*The Waste Land*)，同时艾略特也成为英国文学界的重要人物。虽然他后来作为文学评论家，也享有同他作为诗人一样的声望，但是他的早期作品《荒原》，被公认为是英国文学的现代主义的宣言，该作品打破了封闭的传统观念。

当艾略特于1927年6月29日在英国国教教堂接受洗礼的时候，他的宗教倾向已经清晰地显露了出来。在他第一个婚姻的早期，艾略特参观过不少教堂，那时他只赞叹它们的美丽。后来，他到教堂是为了寻求平安、沉思和精神的净化。1926年，他与弟弟和弟媳一起在罗马旅游时，他做了一件颇使人惊奇的事情——跪在了雕塑大师米开朗琪罗的著名作品《圣母怜子》(*Pieta*)的雕像前。一些研究艾略特的传记作家们认为，艾略特心中，有一种传统观念及一种秩序的本能，并且，他还发现在那样一个充满挫折和争斗的生活中，教堂和信仰给予他安全感。也许是艾略特对人类事物中"空虚"这个词的理解使得他去寻找生活真正的意义，这种追求可以使他理解和忍受他所经历的无序、无意和荒废。

他的诗歌中涵盖明确的宗教主题，作品题目也能体现这一点，比如《圣灰星期三[①]》(*Ash-Wednesday*, 1930年)，《西缅之歌》(*A Song for Simeon*, 1928年)，和《博士来朝[②]》(*The Visit of the Magi*, 1927年)。艾略特对基督教的兴趣的最充分体现是在《四个四重奏》(*The Four Quartets*, 1943年)中，本书节选《荒原》的部分诗行。《荒原》中是否反映了作者后期作品的主题——灵命探寻，尚无定论。

艾略特在1948年被授予诺贝尔文学奖，于1965年在英国伦敦逝世。

---

① 大斋首日，复活节前的第七个星期三，该日用灰抹额以示忏悔。

② 参见《马太福音》2章1—12节。

选文一：荒原

艾略特的代表作都是以第一次世界大战及战后时期为背景的。对很多人来说，好像旧秩序已经消逝了，一些新生的东西正在孕育。这时，俄国革命的政治和文化冲击波震撼了整个欧洲。1919年6月23日，马塞尔·普鲁斯特(Marcel Proust, 1871—1922年)出版了《阴影下的一群年轻姑娘》，这是一部文学前卫作品，涉及两性情感和不连贯时间。J.B.伯里(J.B.Bury, 1861—1927年)在1920年出版的《进步的理念》一书中，以不屑一顾的态度批驳了人类文化文明不断进步这一命题。同年，西格蒙德·弗洛伊德在德国柏林建立了第一所精神病诊所，并且出版了《精神分析国际学术期刊》，打破了医学界和精神病学科领域的束缚。詹姆斯·乔伊斯(1882—1941年)的《尤利西斯》在1922年出版，震惊了整个文学界，艾略特评价道："它毁掉了19世纪的整个世界。"对艾略特和其他人来说，紧接战后的这几年是目击19世纪文化传统最终倒塌的几年。

未来将何去何从？《荒原》是一首极难懂的诗，它对读者的要求很高，诗中处处隐藏着对古典名作的回应。多萝西·韦斯利(Dorothy Wellesley)写信给叶芝，比喻说："艾略特榨干了昔日世界的果汁，并且把这些果汁灌进那些或者太繁忙，或者太有创造力而没法像他一样饱览书籍的人们的喉咙里。"用"昔日世界的果汁"来形容《荒原》的主题很贴切；然而，我们必须明白，那是一个以相当破碎和看来无序的方式——把佛陀与奥古斯丁，奥维德与瓦格纳放在一起来展现昔日的世界。他的诗歌经常使用外语，结果在瀑布般一行行英语、意大利语、拉丁语、法语和梵文交替的诗句面前，许多人迷惑了。虽然如此，还是有很多读者领悟到了作者对现代的不满和隐藏在字里行间的强烈的精神追求。

我们将要思考这一作品五部分中的第一部分，题目是《死者的葬礼》。这一部分可能在1919年10月完成，而且题目很可能出自熟悉的《普通祷告者之书》(1662年)的礼拜仪式"在死者的葬礼上"。

整体来说，《荒原》是一首很悲观的诗。在诗的后面部分，不加批

判地着重吸取了杰西·韦斯顿(Jessie Weston)的《从礼仪到浪漫》(1920 年)一书中神智学派的象征主义理论。基督教的初始影响在作品中体现;在诗文 307—309 行的注解中,艾略特提到希波的奥古斯丁《忏悔录》第二章结束时的话:"我徘徊,喔,我的上帝啊,在我年轻的时候,我走失了,离你是那么的遥远,我自己已变成了一片荒原。"

死者的葬礼

四月是最残忍的月份,哺育
在荒地上探出头的丁香,绞紧
回忆和欲望,催起
春雨中迟钝的根茎。
冬天使我们温暖,抹去
记忆的白雪遮盖大地,
枯干的根茎维持着微弱的生息。
夏日突然而至,
随着阵雨来到了斯丹卜西;
我们在柱廊下躲避,
等太阳出来又进了霍夫卡登,
喝咖啡,闲谈了一个小时。
我不是俄国人,我是立陶宛来的,是地道的德国人。
而且我们小时候住在我表兄家,大公那里,
他带着我外出滑雪橇,我很恐惧,
他说,玛丽,玛丽,抓牢。我们就冲下去。
在山里,你觉得自由奔放,
多半个晚上我在看书,冬天我到南方。

树根抓紧什么,什么树枝
从这石头丛里长出? 是人子,人子。
你说不出,也猜不到,因为你只知

一堆破碎的图像，承受着太阳的攻击；
树下没有树荫，蟋蟀使人无法心平气和，
干涸的石间听不到流水的声音。只有
在这块红石下有影子，
(请走进这块红石下的影子)
我要给你看样东西，
它不像早晨跟在你身后的影子，
也不像傍晚迎接你的身影；
我要给你看的是一捧尘埃中的惊疑。

清新的风儿
吹着乡愁，
我爱尔兰的孩子，
你在何方逗留？

“一年前是你先给我的风信子；
他们叫我作风信子女士。”
——然而等我们回来，迟了，从风信子的园里，
你的臂膀满载，头发全湿，
我不能言语，不能看见，我既不是
活的，也不是死尸，我一无所知，
凝视光亮的中心，一片悄无声息。
就像大海的空旷与荒寂。

索索特里斯夫人，著名的女相士，
患了重感冒，尽管如此，
在欧罗巴仍是最有心智的女人，
带着一副邪恶的纸牌。在这，她说，
你的牌，那淹死了的腓尼基水手，
(这些珍珠就是他的眼睛，瞅瞅！)
这是贝洛多纳，岩石女士
随机应变，善度时事。

这是带着三根棍棒的男人，这是轮子，
这是那独眼的商人，这张牌，
完全空白，在他背上摆着，
不准我看见。我没有找到
那被绞死的人。惧怕在水边死掉。
我看见成群的人，围着圈子绕。
谢谢你。如果你看见亲爱的爱克尔通太太
就说我亲自把天宫图送去，
这年头小心无大碍。

虚幻的城市
在冬日早晨的黄雾中躲着，
一群人涌过伦敦桥，人数竟如此之多，
我没料到死亡竟毁掉生灵如此之多。
吐出的叹息，短促，时快时慢，
每人的眼睛都盯住在自己的脚前，
人群涌上山冈，流过威廉姆王街边，
直到圣·马利·吴尔诺斯，那里报时的钟
敲响九点钟那沉闷的最后一声。
在那我看见一个熟人，拦住他叫道："斯泰森！"
"你是从前在迈里的船上和我在一起的人！
去年你种在你花园里的尸首，
它发芽了吗？今年会开出花朵吗？
要不是突来严霜扰坏了它的花床？
啊！就让天狼星远离我们吧！这对我们大有好处，
否则它会用利爪再把它刨出！
你！虚伪的读者！——我的同伴！——我的兄弟！"

思考题

1. 本诗开头的几句中把4月描写成"最残酷"的月份，与鲁柏特·布鲁克(Rupert Brooke, 1887—1915年)的诗《格兰切斯特的老牧师

宅院》中的描写截然不同。对于布鲁克，春天是丁香花开花充满希望的季节，而对于艾略特，春天又意味着什么呢？为什么诗人会有这种态度？

2. 本诗展现了一系列如画般的描写，我们看到了施塔恩贝格湖，一个位于慕尼黑南部的上流社会的度假区，艾略特曾在1911年的8月在那里逗留过；慕尼黑的霍夫卡登公园；索索特里斯夫人——奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)于1921年写的小说《铬黄》中骗人的算命者；还有各种各样的塔罗特纸牌[1]。诗人描写以上情节的目的何在？没有上帝，失去了意义的前提下，土地在什么层面上变成荒废之地？

3. 在随后的一部名为《尤里西斯，秩序与神话》的散文中，艾略特写到"没完没了大规模的废弃与当代历史的混乱"，这一主题是如何在《死者的葬礼》中表现的？在诗的开头，什么正在被埋葬？

选文二：东方博士来朝

《东方博士来朝》是艾略特把后期所写的一系列诗收编而成的《亚利伊勒[2] 诗集》(*Ariel Poems*)的第一首。这部诗集出版于艾略特受洗不久后的1927年8月。这首诗很可能反映诗人新旧信仰交替期的心态。这部作品开始部分引用兰斯洛特·安德鲁斯在1622年做的一段基督诞生的讲道内容，描述了东方三博士(从东方来的智者，来朝拜新生的基督)在他们的旅途中的所思所想。

"寒冷来临，我们经历过，
正是一年中最糟糕的时候，
我们却要上路，走过漫长行程：
路程多么深远，天气多么恶劣，
正值隆冬时节。"

---

① 主要用于占卜。
② 《圣经》中耶路撒冷的别称。

骆驼们擦伤了脚掌，很难愈合，
在融化的雪中卧倒。
好几次，我们觉得后悔，
夏日的宫殿就在斜坡和梯田上，
身着丝绸的姑娘们送来了冰冻果子露。
驼夫们一边咒骂，发着牢骚
一边跑开，去追寻他们的美酒和女人，
夜间的篝火将要熄灭，没有遮蔽之处，
城市充满敌意，乡镇也并不友好，
村子脏乱而且物价奇高，
困难的时候，我们经历过。
最后，我们更愿意在夜间赶路，
只零零星星的睡觉。
在我们耳中回响的声音，说道：
这一切都是愚蠢胡闹。

黎明时分我们来到一个气候温和的山谷，
雪线下很湿润，散发着植物味道；
潺潺的溪水推着水车，不断击打着黑暗。
三棵树贴着低矮的天边，
一匹老白马在草地里越跑越远。
然后我们走到一个在门楣上挂有葡萄叶的小酒店，
六只手在敞开门里为了些碎银子掷着色子，
脚下还踢着空空的酒囊。
但是那里没有信息，所以我们继续赶路，
我们晚上到达，没费太多时间寻找，
便找到了地方，那儿还算好。

我记得，所有这一切都发生在很久以前，
我愿意再做一遍，但要记录在案：
记录下来，
我们走了那漫长的路程，

只为生，还是为死？肯定是为了新生。
我们有过确据而且毫不怀疑。我见到过生与死，
但认为它们全然不同；这新生
却像死亡，我们的死亡，是艰难痛苦的过程。
我们回到了自己的家园，在这些王国里，
旧的秩序下，我们不再像以往那样自在，
这里陌生的人们抓着他们的神明不放。
我高兴还有一次死亡。

思考题

1. 艾略特为什么用要从兰斯洛特·安德鲁斯的基督诞生讲道中的一部分话作为本诗的开头？
2. “击打着黑暗”意味着什么？我们是否应该把它视为基督复活的暗喻，在复活中他击败了黑暗与邪恶的力量？
3. “击打着黑暗”之后，诗人紧接着写道“三棵树贴在低矮的天边”，这句有什么含义？一些学者们认为这是在暗指矗立在各各他[①]的三个十字架；基督（人们可以记起），被放在中间的十字架上，而另外两个犯人被分别置于他的两侧。你觉得这种推论说服力强吗？如果这解释是正确的，那么“低矮的天空”又暗指什么呢？
4. 为什么博士“在旧秩序下，不再像以往那样自在”？这句话有何含义？我们有没有理由假设艾略特可能用它来比喻他自己的新信仰？

① 各各他（Golgotha）：耶路撒冷郊外的小丘，是基督被钉十字架的地方。

第85章 多萝西·L·塞耶斯

多萝西·L·塞耶斯[①] 于1893年6月13日出生在牛津，是基督教会学校的校长亨利·塞耶斯牧师的独生女。她就读于索尔兹伯里的戈尔多芬(Godolphin)学校，在那里获一笔奖学金，使她能够去牛津大学的萨默维尔(Somerville)学院学习。她于1915年毕业，现代语言成绩优异。尽管她有很强的学术能力，但她对学院生活不感兴趣。于是她进入了牛津的巴兹尔-布莱克韦尔出版公司。1916年，这家公司出版了她的第一部作品，名为《作品一》(*Op*.1)，这部作品基本上是一本短篇诗集。1922年到1931年，她在伦敦的本森广告公司作撰稿人，这样的经历在她日后的侦探小说《谋杀应该做广告》中派上了很大的用场。

1923年，她出版了第一部小说《谁的尸体》，介绍一位贵族侦探彼得·温姆西(Peter Wimsey)勋爵的经历，他的历险记贯穿约十四卷长篇小说和短篇小说。最初《宴会的夜晚》是温姆西小说中的力作，但是，塞耶斯的朋友穆里尔·克莱尔·伯恩劝说她，把彼得勋爵当作《车夫的蜜月》中的形象搬上舞台。这部剧于1936年12月成功地上演。除了写这个剧本和三部短篇小说之外，她放弃了对犯罪的描写。有趣的是，她后来创作的温姆西小说中有许多广为人知的宗教和教会主题，《九个裁缝》便是一个范例。

以后她更多地把注意力集中到文学项目上，并特别运用了她的欧洲语言知识。她翻译了中世纪时期的法文作品《特里斯丹》(*Tris-*

---

① 多萝西·L·塞耶斯(Dorothy L. Sayers, 1893—1957年)：英格兰最著名的侦探小说作家之一，她对宗教问题有浓厚的兴趣；主要作品：《创造者的头脑》，《生来是王的人》，《信条还是混乱?》以及14部以彼得·温姆西为主要角色的侦探小说。

tan)和《罗兰之歌》(*The Song of Roland*),她还翻译了但丁的三行连环韵诗[①]《神曲》,深受读者喜爱。1957 年 12 月 17 日,她心力衰竭而死,并未能完成《神曲》的第三卷。最终,她的朋友芭芭拉·雷诺兹(Barbara Reynolds)博士帮她出版了这部书。

她涉及基督教神学理论的作品,一直受到高度重视,其中有两部作品已经接受了时间的检验:一部是《创造者的头脑》(*The Mind of the Maker*,1941 年);另一部是《信条还是混乱?》(*Creed or Chaos*?,1947 年,以第二次世界大战期间讲座为基础)。她对舞台的兴趣使她创作了她最值得关注的作品:1937 年,她为坎特伯雷的节日写了一部名为《你的房子的热忱》(*The Zeal of Thy House*)的话剧;1938 年,她又为英国广播公司创作了一部极其叫座的剧本——《他就是该来的人》。在话剧领域,最能展示其才华的是她的广播剧《生来是王的人》,在这一广播剧中,基督被描绘成为讲着现代英语的人,此举引起了强烈的抗议,可以说这部作品引发了宗教戏剧创作的改革。

选文一:生来是王的人

1940 年 2 月,英国广播公司宗教广播的编导 J. W. 韦尔奇(J. W. Welch)博士写信给塞耶斯,邀请她写一些基督生平的系列剧。塞耶斯接受了邀请,但同时她附加了一些条件:其中最重大的条件是要求基督切实出现在剧中,而不是一个虚无飘渺的"幽灵";同时她要求用现代英语而不用《钦定本圣经》中的英语风格。

到 1941 年 12 月,这部由六篇短剧组成的系列剧中有五篇已经完成。英国广播公司为此召开一次新闻发布会。会上,塞耶斯介绍了她在写这些剧本时遇到的困难,为了举例说明一些问题,她朗读了一些段落。结果却招来了强烈的抗议,批评如潮水般指向英国广播公司,特别是针对塞耶斯。批评主要基于以下两个方面:第一,让基

① terza rima:意大利一种三行一节的诗体,常采用五步抑扬格,诗节的第一行与第三行押韵。第二行同下一节的第一行与第三行押韵。这样继续下去,最后一个单词同上一节的第二行押韵。

督嘴里说出不是《圣经》上记载的话令人难以接受，许多人认为那纯属亵渎上帝；第二，相当多的人对于完全回避《钦定本圣经》的独特的英语风格感到相当不安。最后，英国广播公司考虑到外界的批评而被迫延迟播出一些章节。

对于这些批评，特别是对运用现代英文的批评，塞耶斯反应非常强烈。她认为 17 世纪的《钦定本圣经》掩盖了《新约》使用当时流行文字写成的事实。因此，她主张任何翻译都应该用当代的语言文字而不使用古典形式的语言。她认为“打破詹姆斯一世时代特有用语的掩饰，回归用朴实的、有活力的希腊语写成的马太福音或约翰福音，再把它翻成相应的当代英语作品，这样才是还原作品的本来面目。”塞耶斯所面对的这些问题，实际上是任何要翻译《圣经》的人都要面对的问题，即怎样在经文本身与读者语言接受能力之间保持“动态的平衡”。对这一经典问题，塞耶斯提出了她自己的解决方法，《生来是王的人》这部剧已成为一部经典之作，原因不仅仅在于作品内容，也在于它所引发的其他事项。

这段节选摘自整套六部剧中的第二部。由于前一个月的抗议，这部分推迟到 1942 年 1 月 25 日播出。这一段被称为《王的先锋》，主要表现施洗约翰[①] 这个角色。这部剧开始让人以为这是福音书原文，其实是作者创作而成。作者将《约翰福音》1 章 28 节和《马太福音》4 章 1 节中的材料综合在一起，注意它的语言非常现代化！(至少以 1942 年的标准它的语言很现代化。)请特别注意它完全没有《钦定本圣经》中的语言。

最开始的一幕以施洗约翰为主线，他扮演了一个与犹大讨论神学问题的角色。在塞耶斯为这部剧的注释中，她把约翰描述成一个“三十一岁”的人，他的声音“有点哑，强劲，并不富于变化”。犹大是“门徒中最聪明的一个，他很勇敢，奋进，属于真正有想像力”的那类人。这段话主要意在引发听者的现实感，塞耶斯认为这是她创作的基本格调。在第二场中，我们会看到耶稣，他被人称为“木匠的儿子

① 圣经人物，是出身祭司家庭的犹太先知。在 1 世纪初，宣讲上帝的最后审判即将来临，为悔改者施洗礼。

耶稣”。塞耶斯让他嘴里讲出平凡却又不失尊严的话。在作者的注释中,她赋予了他一种幽默感。

第二幕(贝萨巴拉)

第一场(施洗约翰的帐篷)

约翰①:接着,耶稣就由圣灵引着到荒野,在那里受魔鬼的试探,他禁食四十个昼夜之后,就来到约旦河外的贝萨巴拉,那是约翰施洗的地方。

安得烈②:我说,犹大!

犹大:哦?安德烈。

安得烈:我们昨天给多少人施洗?

犹大:二十三个男人,十四个女人和十个孩子,总共四十七人。

约翰:我想那很鼓舞人心,特别是对妇女和孩子们。

安得烈:西庇太的儿子约翰,我亲爱的,你不能对妇女和孩子开展运动。

犹大:你错了,安得烈;妇女和孩子非常重要,妇女们相互聊天,就能带来其他的女人,然后她们的丈夫就会来,并且会看到她们没有取闹玩笑。

(大笑)

犹大:除此之外,当妻子改变了信仰,男人就不必在家里面对不断的争吵和无休止的唠叨。如果不是为了他的妻子,你的哥哥西门现在应该和我们在一起。

安得烈:那倒是真的。

犹大:如果一个男人的妻子总是让他把家庭放在首位,你就别指望他会为了某种事业而冒险。

雅各③:犹大到底实际,说得在理。

---

① 约翰(使徒)。自古相传《新约圣经》中《约翰一、二、三书》、《约翰福音》及《启示录》的作者。其父是渔夫西庇太,母名撒罗米。他与兄弟雅各同属最早蒙耶稣召唤的诸门徒之列,他与西门和彼得三人组成耶稣众门徒中的核心。

② 耶稣的十二门徒之一,彼得的兄弟。

③ 耶稣的十二门徒之一,约翰的哥哥。

犹大：是嘛，总得有人实际点儿。

约翰：除此之外，一旦一个女人决定了一件事的话……

犹大：谁也挡不住她，真的！

安得烈：事实上，她表现得就像是西庇太的儿子约翰一样，如果他发现了他想要的东西，就会直冲过去，像一头公牛在门前……

犹大：然后不好意思，嚼一阵子舌头，甩手走了，活儿就留别人做了。

约翰：不——不——不是的。

犹大：不——不——不是吗？

约翰：我知道我很激动，但是你不懂，如果一个东西对一个人来说意义重大，他一直想得到它，然而，当这个东西突然马上就能拿到手的时候，这个人会害怕去碰它，担心它不该在那儿，不是我想让别人来做工，这只是——（他放弃了），我也说不清楚。

雅各：别理他们，约翰，你有一种稀有的天赋——谦和，那犹大或是我们任何人都比不上你。

安得烈：对了，西庇太的儿子雅各。安慰一下你的兄弟吧！

雅各：还有，如果说到担风险，你会发现我的弟弟站在最前面。

安得烈：也许吧。就咱俩之间说说，我真希望施洗约翰小心一点。顺便问一下，他在哪儿？

犹大：他独自出去大概有六个小时了。

安得烈：噢，我明白了。他对希律王的攻击引起了关注。

雅各：希律王！该是有人直言不讳地讲一讲希律王的时候了。好一个犹太民族的统治者！虚弱，残忍，自甘堕落还让那样一群女人牵着鼻子走——

犹大：希律王是很容易受影响的，这对我们有利。如果希律王他自己能悔改和受洗——

安得烈：那有可能吗？

犹大：他尊敬施洗的约翰，并听从他的话。他知道施洗约翰是个诚实的人，是个真正的先知。

安得烈：是的，犹大，但是你想没想过他的妻子，希律王一定不会原谅施洗约翰所说的关于她的事，她会让他付出血的代价。

犹大：希律王不会让事情发展到那个地步的。他要改变信仰的话，会有轰动效应的。

约翰：总考虑什么印象不印象的，他出去就是指责罪，他不会在意对方是谁。

犹大：我懂，要不他怎么成为伟大的领袖！那也是我为什么说冒点险值得。

安得烈：他愿担风险，他看起来从不看重他自己的生命，但是最近他变得比以往更加鲁莽，几乎好像……

约翰：好像他看到了他的使命即将完成。我想，我已经注意到了他的变化，就是这四十天的事，雅各也看到了。

雅各：他的肉体在消耗——上帝之火燃烧着他的灵魂。我们离开的那个星期发生了些事。是什么事，犹大？

犹大：我不知道。他那天很好，并且我们带了许多人回归。在他几乎完成洗礼时，见有一道霹雳。他寻找着，他的面部发生了变化，好似他已感到上帝之手落在了他的肩膀上。这之后，那种神情就总在他脸上浮现。

约翰：是的。我和雅各回去就注意到了。我试着问他发生了什么……但话到嘴边我却找不——不——不到合适的词。

犹大：因此你只是站着结结巴巴地问他。

约翰：我那时很害怕。他看我的眼神就像他没看见我似的。

雅各：别说了！他来了。嗨！欢迎回来，施洗约翰……哦，怎么啦？发生了什么？

约翰：你带来了好消息？

施洗约翰：耶稣回来了。他在这儿。

安得烈：耶稣？哪个耶稣？

犹大：是你的表弟，约瑟的儿子吗？

施洗约翰：血缘上我叫他表弟，而灵里面我称他我的主。

犹大：就是四十天前你在约旦河为他施行洗礼的那位？

雅各：已经四十天！

施洗约翰：这四十天他呆在旷野之中。同时我等待着、疑惑着并向人们传教。今天，当我布道时，他顺着河走过来，我看见神的灵

在他的肉体的殿堂上闪现，仿佛神的荣耀降临在圣所的约柜上。我冲人们喊道：‘他就是我说的那一位——比我更伟大的人，在我以后来的那位。’人们盯着我和他，但他们看不到我所看到的。我怎能责怪他们？我已经知道他这么多年却仍不了解他……所以我马上回到这里，猜想你们——我的信徒们——会看到并理解……当我回来时，我感到他紧跟在我的后面，但追得很紧又带领着我。无论我走到哪里他都在我的后面或前面，因为他从一开始就在我前面。

安得烈：施洗约翰，我不懂你在说什么？

施洗约翰：打开那卷《圣经》。读《以赛亚书》记载的有以色列救赎主的内容。

安得烈：西庇太的儿子约翰，你是最有学问的人。

约翰：我应从哪里开始？

施洗约翰："他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。"(以赛亚书 53：3)——从这里开始读。

约翰(有些惊奇)："他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦；我们却以为他受责罚，被神击打苦待了。"(以赛亚书 53：4)……约翰，这是否是对救世主的预言？我一直认为它在说我们这个国家所经历的磨难。

施洗约翰：整个以色列都在以色列的救世主手中。继续读。

约翰："哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤；因他受的刑罚，我们得平安，因他受的鞭伤，我们得医治。"(以赛亚书 53：5)

犹大：施洗约翰，我开始明白什么了。

施洗约翰：开始看到了什么，犹大？

犹大：为什么你被呼召给人施洗，让人忏悔；为什么内心虚假的宁静要被打破；为什么自认要受刑罚……我已经想像了一些不同的事……但现在……但现在——是的，它比我想的更大、更奇特……对不起，我打断你了。

约翰："他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口"(以赛亚书 53：7)……

施洗约翰(突然地)：看那！

所有人：什么？哪里？

施洗约翰：神的羔羊，除去世人罪孽的。

雅各：那是谁？

安得烈：在我眼中他是太阳。

犹大：我认出他了。那是约瑟的儿子耶稣。

雅各：他正向我们走来。

安得烈：不，他正走过去。

雅各：他向这边看了，但他没看我们。

犹大：西庇太的儿子约翰，你为什么发抖？

约翰：他看见我了。

犹大：如果这是以色列的救世主……

安得烈：你想让我们做什么，施洗约翰？

雅各：我们是跟着他还是留下与你在一起？

约翰：我别无选择。施洗约翰，我不知道你曾看到过什么，也不太理解你所讲的，但他看到我了，我必须看他并同他交谈，我必须跟随并找到他，否则我心中就没有平安。别认为我是忘恩负义的，我不想抛弃你，但我必须走，必须。有些事我无法解释，你应该理解，是不是？让我走，施洗约翰！让我走。

施洗约翰：快走，西庇太的儿子约翰。别担心我。

雅各：他走远了……快追上他，安得烈。他会口吃的，自己什么也讲不清楚。

安得烈：你……？

雅各：朋友比兄弟更随便、更好说话。我会留下来……你去，然后回来告诉我们。

安得烈：好的……（他匆忙离开，喊到）约翰！约翰！等一下……

施洗约翰（他的声音逐渐消失于幕后）："他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。"（以赛亚书 53：11）

第二幕（在路上）

安得烈（跑着）：嗨，约翰！

约翰：快点跟上。

安得烈(气喘吁吁地)：你着什么急？……让我喘口气……

约翰：在我们找到他之前，世界也许会遭受毁灭。

安得烈(心情愉快地)：喔，也许吧，但那不太可能。他不会走得太远。

约翰：他消失在橄榄树后了。

安得烈：是的。喔，别着急。这么热的天，你总这样跑，你不要命了。

约翰：假设，当我们转过这个拐角，他不在那儿。

安得烈(平静地)：我将不假设任何这样的事……哎！我告诉过你什么？我们在这里的拐角处，约瑟的儿子，耶稣不就是在那儿。

约翰：是的，是的，还好。

安得烈：你为什么停下来？

约翰：没什么。我是指他在那里，这还好。

安得烈：你突然感到了什么？

约翰：咱们跟着他，能瞧见他就行。

安得烈：你是最特别的人物——一会儿上天一会儿下地……真不知道你是怎么回事？你为什么不……？

约翰：他已经听到我们讲话了。

安得烈：他在等着我们。继续走，约翰。

约翰：一会儿你同他说话。

耶稣：你们在找什么？是在找我吗？

安得烈：拉比[①]，我们是施洗约翰的门徒。你刚才经过我们的帐篷并且他告诉我们——喔，不论怎样，我们非常想和你说几句话。所以我们跟在你后面。我叫安得烈，顺便说一下，约拿的儿子安得烈。

耶稣：很高兴见到你，安得烈。

安得烈：这是西庇太的儿子约翰。他是最想来的，我是跟着他

---

① Rabbi：经过正规宗教教育，学过《圣经》而担任犹太社会或犹太教会的精神领袖或宗教导师的人。取得拉比身份需经另外一位拉比正式任命，一般都是由师父将拉比证书发给门徒。拉比并不享受特殊宗教地位。拉比一词到公元100年已普遍使用，此前也有所发现，形式略有不同，

来的……说点什么，约翰……（很抱歉地）他跑得太快了，有点儿喘不上气儿。

耶稣：你要什么，西庇太的儿子约翰？

约翰：你叫我，我就来了。

安得烈：我们现在并不想打扰你，如果你现在不方便的话。如果你能告诉我们你住在哪儿……

耶稣：离这里很近。过来看看。

安得烈：现在？

耶稣：是的，我们一起走。

安得烈：醒醒，约翰。

约翰：我觉得我似乎在做梦。

耶稣：跟我来。

思考题

1. 文中第二幕是根据《约翰福音》1章37—39节的内容改编的，比较塞耶斯的叙述与《钦定本圣经》。它们之间有什么不同？
2. 你认为为什么许多人难以接受这一剧本？
3. 请阅读施洗约翰和他的同伴讨论耶稣身份的部分，特别是关涉《旧约》预言的部分。塞耶斯想要读者思考什么问题？

选文二：创造者的头脑

第二次世界大战期间塞耶斯开始创作有关基督教信仰方面的重要作品，希望帮助普通读者更方便地了解相关信息。作为一个主要写侦探小说的作家，塞耶斯现在把大部分精力放在用文字宣传基督教神学的服侍工作上。正因如此，她加入了一个相对不大的英国作家团体，其中包括切斯特顿和刘易斯等人，这些人成功地使神学理论变得简单易懂，使大众更容易理解。

《创造者的头脑》这本书被公认为是基督教神学著作中最好的一本。塞耶斯的这本书从一开始就明确地指出，这部作品不是对基督教的辩护，而是“一个基于专业知识基础上的评论，这些评论涉及基

督教教义的特别陈述，并对其客观性进行论证”。塞耶斯关注的这些陈述包括“以创造者的能力，定义上帝的本性。她试图以她专业的文学技能，来解释这一命题”。本书节选的章节非常有趣，其中运用了有关书的类比，以此理解在创造天地时上帝工作的各个层面。

在这一节中，塞耶斯开始探究创造中三位一体的各个方面，主要关注如何将自然与上帝的目的在创造中展示清晰，这里，她运用了书籍作类比。这种类比已经在文学创作中早有先例。例如莎士比亚写《哈姆雷特》就被誉为是“创造的行为”。那么这意味着什么呢？表面上看，这只是在作家脑海中浮现的一些想法。但是塞耶斯认为这远不足以解释作者、书籍和读者之间的复杂关系。她因此探索一种能够把自然和上帝的目的展示给人类的途径。作者认为这种途径与作家同读者交流的方式大同小异。

立论的核心部分是有关书籍的三个层面：书籍中的思想；书籍作为文字作品；以及书籍的阅读对象。这种清晰的三位一体的思维方式可视为同传统基督教中“圣父、圣子、圣灵”的概念同出一辙。例如，塞耶斯讨论书籍作为文字作品时，使用了“道成肉身”这个概念。其实，她在讨论神学上一直争论不休的一个问题，即上帝是否能“显明”。这“显明”的前提必不可缺：即上帝的启示必须被人理解成为来自上帝的启示。塞耶斯指出，“一本书，只有人可以读懂时，它才能起作用”。通过以上评论，她强调了创作同创造的相似性：创造者的思想通过作品传达给读者；上帝的本性和计划通过上帝在基督身上的启示传达给全人类。

第八章　五旬节[①]

只有创造者的思想显明或其思想的能量以某种具体模式展现时，只有这时，他的力量才开始在世间运行。显而易见，除非有人能读懂某本书，否则它根本谈不上有任何影响力。

思想的能量以某种具体模式展现之前，它已经是创造者头脑中的力量内存，力量被释放，与不同人交流、沟通，再从这些人的头脑中

① 《使徒行传》记载，圣灵降在耶稣的门徒身上，使他们大有能力。

带着新的回应反弹回来。那力量在他们的身上扎根,在他们身上创造性地做工,在他们身上产生力量的鲜活再现。

话语的力量也有同样作用,话语也可能带来危险。每一个词,每个不经意的词,都需在审判日交账。因为言语本身有能力引导判断,言语本质就是要显明自身,并以某种具体模式展现。言语所导致的判断力可以是精神层面的,也可以是物质层面的。当今把言语只当作可以随便打发掉的"话语"的习惯到处可见,它忽略了言语的力量。当言语作为思想一旦进入不同的头脑,它会趋向以更大的能量和不断增添的力量再现。有时,言语只以文字形式再现,它可能出现在更多的话语中,书籍中,演讲中;但言语也可能终有一日以行动的方式再现,那就是言语审判的日子。当以下言语变成文字时,可能招来恐怖的血腥审判①,因为这是一种彰显思想的具体行动。如果未见诸文字,只是口头谈谈的话,我们很可能对这种思想毫不留意。至于谈到哪些思想是道德的,哪些是不道德的,这并不属于本书的讨论范围。现实中引人注目的就是力量。任何思想的能量如果能泉涌一般地显现,就其本身而言都是可喜可贺的。那显示了它的创造力;如果是邪恶的思想,它将造成巨大的负面效应——毁灭。"一切出自于神"的说法意味着一切创新思想不可能完全导致毁灭性的结局,因为新的创造将与毁灭共生,创造的果效就是以创造性的元素涂抹毁灭的作用。

教育的工作之一就是等候五旬节。很不幸,教育系统的大纲,尤其是考试都与五旬节式的显现很不谐调。思想的能量进入大脑的方式与我们期盼的不同。我们向往那种火舌般的浇灌(仿佛圣灵充满一样)②。也许我们的教育思想有问题,阻止了能量的自由流动。但是五旬节将会临到我们头上,也许在正规教育之中,也许在正规教育之外。力量从某个角落将步入世间,要么轰轰烈烈地燃烧,要么慢条斯理地燃烧着,以等待在新的启示中彰显能力。我们无需假设,如果有谁觉得柏拉图的理论如同天书,他一定也读不懂尼采或卡尔·马克

① 作者认为此作品可能引起争议。

② 参见《使徒行传》2章1—4节。

思。如果这些他都一窍不通，这人可能对威廉敏娜编织法或好莱坞心存感应，彰显出的思想都有力量；如果思想脆弱，其能量零散，其力量衰微，其中的灵气也必微弱，在这种情况下，人对它的感应不可能强烈，思想亦不可能在世间轰轰烈烈地展现力量。

透过思想所展现的力量，我们看到作者头脑中原有的三位一体的各个层面在世人脑海中的反映。对于读者而言，书籍也有三个层面。

第一点：书籍作为思想的再现，书的内容在作者脑中存留。对于这一点，读者因着信心相信它的客观存在。他知道确有此事，但他却无法了解书的内容，除非作品已经以某种形式存在。当然，读者可以随心所欲地假设书中的内容与作者脑中所思所想毫不相干。当然他还可以假设只不过因为某种偶然因素，书才问世，世上根本没有什么作者。读者有权做各种设想，实际上，读者很少使用这种自由权。谈到书籍，一般的读者都是有神论者。不久前，学术界中有一种泛神论的倾向。有人认为有些作品的作者无从可考，如《伊利亚特》和《罗兰之歌》可能由民间集体完成；有些过激分子甚至认为这些作品问世纯属偶然。但即便是后者也不得不考虑作品再现的物质形式。今天，泛神论理论并不占上风，一般认为在作品中所展示的"力量"一定源于某个人大脑中的某种思想。

第二点：书籍作为文字作品是力量或词语的展现，思想的表达形式。这就是指摆在我们书架上的书籍，书中的一切内容和一切与书相关的东西：人物、场景、词语的顺序，文体、语法、纸张、墨水，当然还有故事本身。力量的展现完全置于时空之中，词语按照事件的前后顺序出现。任何超时，超限，创作之外的东西只能作为作品的特征，存于大脑之中，不在这里体现。力量本身是被造物，严格受时空的限制，受偶然因素的影响。如果我们不喜欢某种力量，我们完全可以在市场上将展现这种力量的书籍付之一炬；或者剥夺其尊严，比如忽视它的存在，否认它，诋毁它，攻击它。然而，我们在有计划地灭绝它之前，必须小心严谨，严防任何人阅读作品本身。否则它可以再次兴起——可能以某人脑中的新思想出现，或者甚至(如果有人记忆力卓绝的话)可能以复活的形式出现，内容大同小异，只是物质表现形

式不同。在这方面,希律王比该亚法[①]和彼拉多[②]更实际,更有能力,他深谙此律,知道如若想毁灭大道,在他没来得及交流宣扬之前就必须下手。十字架上的刑罚迟迟晚矣。

第三点:书籍作为阅读的对象——其力量的果效在读者头脑中的反映。对此做检查和分析颇为困难,因为我们要测度的是我们自己的视角。我们可以认识与其相关的东西,但我们不能检查、分析我们自己头脑中的活动。同理,我们不能在镜子中捕捉我们自己眼球的运动。我们可以通过扭动头部,在与身体相应的这个位置或那个位置上观察眼睛,但我们无法追踪眼睛从一个位置移动到另一个位置的过程,在凝视物体时,我们是看不到自己的眼睛的,除非我们死盯着镜子。因此,我们对自己的想法一定有扭曲的成分,在别人眼中我们身上最活跃,最动态的部分,在自己眼中却是一成不变。眼睛是我们观察一切事物的工具,正是由于这个原因,我们不能完全真实地、客观地了解眼睛。我们对书和其他事物力量的反应也是如此。顺便提一下,这就是为什么凡与圣洁灵魂有关的书籍都晦涩难懂而且难以令人满意——我们不能真切地看到灵的运动,因为只有因着它的运动我们才具备认知能力。

然而,对力量的固定属性我们还是可以略知一二。它像思想本身,既是非物质性的,又超越时间的限定。当我们说"我们知道《哈姆雷特》"时,我们并不是讲我们能记得在《哈姆雷特》这部著作中发生的所有的事件和出现的连贯的词句。我们的意思是在我们的头脑中,我们对《哈姆雷特》有一个整体的意识——"在开始就知全局"。通过观察我们能够证明这点。在观看《哈姆雷特》的演出与另一部从没接触过的剧目时,我们的感觉存在着很大的差异。当观看新剧时,我们与一种力量相交,我们经历时间的延续;我们想要知道"接下来会发生什么"。如果在幕间休息时,有人问我们此时有何感想?我们只能给出不确定、不完全的答案。我们认为所有的事都取决于结局。但是,当我们知道结局时,我们对于整个剧的感觉跟先前又十分不

① 该亚法:大祭司,定耶稣有罪。参见《马太福音》26章57—68节。

② 彼拉多:巡抚。顺应民众,将耶稣钉十字架。参见《马太福音》27章11—26节。

同。我们可以把它作为一个整体考虑而且知道所有场次是如何构架的，从而在我们头脑中产生了一种比我们坐在座位上产生的所有情感之和还要更多的东西。这种情感完整并永久地保存在我们的记忆中：现在这种力量或多或少地与剧作者头脑中的思想发生链接，就像道又回到天父身边。

当我们看《哈姆雷特》(或是其他我们已经知道的剧目)时，我们已经开始在头脑中形成框架。当节目正在进行时，我们能够叙述整个剧目的一部分和在时间上的某一点。正如作家在创作时意识到在他的脑海中有一个完整的设想，他的作品正在一步步地向这个设想靠近。当我们看《哈姆雷特》时，我们也意识到我们头脑中有一个"完整的《哈姆雷特》"，我们正在忙于找出以前我们听到的每个词语。对作品整体的把握帮助我们更好地理解、评判每一部分、每个动作。我们应该更深入地了解怎样把它们联系起来，因为现在我们不仅可以提及过去，也可涉及未来。更重要的是，我们可以跳出时间的限制，从宏观上审视作品，仿佛一个作者的思想从永恒到暂时定格，又回到永恒。仍然是同样的思想，但是又重新充电，在我们大脑的反映过程中产生新的力量，新的侧重点。不仅如此，如果它是一部像《哈姆雷特》一样已经在其他人的脑海中引起了巨大反响的戏剧，我们每个人的反应将与整体回应交织在一处，整体回应包括力量的扩大及其有关的方方面面。每一位评论《哈姆雷特》的学者、批评家，每一位演过《哈姆雷特》的伟大演员，每一位在《哈姆雷特》中找到力量源泉的画家和音乐家重新将力量传递给观众，接受者按其自身的接受能力接纳那种力量。

思　考　题

1. 作者关于书籍的类比对于理解启示有什么帮助？
2. 理清作者思路——从创作者最初的构思直到用文字形式有效地进行沟通。在以上过程中哪些是重要环节？它是怎样帮助作者阐述三位一体的概念？

第86章 C.S.刘易斯

1898年11月29日,克莱夫·斯特普尔斯·刘易斯(Clive Staples Lewis)[①] 出生于北爱尔兰贝尔法斯特(Belfast)郡。他的朋友们都叫他杰克。他的父亲是一名成功的律师,而且工作努力,赚了足够的钱可以使全家人在1905年搬到一所位于贝尔法斯特郡郊区的大房子里。这所大房子被命名为"小乐园"。但是,在这以后不久,刘易斯的母亲就去世了,留下他的父亲照顾他和他的哥哥——沃伦(Warren)。兄弟二人经常独自呆在老房子的大阁楼上,沉浸在他们自己创造的梦幻世界中。

即使刘易斯曾经信奉基督教,但不久也就遗忘了。第一次世界大战期间,他服兵役一段时间后,考入了牛津大学。1919年至1923年,他在大学就读。1922年,他在古典文学和哲学上取得了优异成绩;次年,在英语科目上也成绩喜人,得了A。后来的一段时间中,他感到前途迷茫。尽管如此,1925年春天,他当选为马格德琳学院研究员,并应邀就职于剑桥大学新成立的中世纪及文艺复兴英语部,这样他可以继续留在学校直到1954年。这个职位与剑桥大学马格德琳娜学院研究员职位有密切的关系。(刘易斯喜欢拿他的新旧学院发音的相似性开玩笑。)1963年11月22日下午5时30分,刘易斯在牛津的家中逝世,在这之后几小时,肯尼迪总统在得克萨斯州的达拉斯被刺杀的消息震惊了全世界。

---

① C.S.刘易斯(Clive Staples Lewis, 1898—1963年):文学批评家,宗教信仰大众作家;主要作品:《如此基督教》(1943),《魔鬼书信集》(1942),《纳尼亚传奇故事集》(1950—1956),《惊喜》(1955)。

20 世纪 20 年代，刘易斯终于有时间重新审视他对基督教的态度。他的自传——《惊喜》(*Surprised by Joy*)中详尽地描述了他如何回归儿时所放弃的信仰。他从人类理智和经验中找到了一些上帝存在的线索，一番挣扎之后，终于在理性与诚实的催逼下，决定相信上帝。他并不想这样，但是他别无选择。下面这段值得研究的文字选自《惊喜》，它描述了这个决定性时刻：

> 请务必要想像一下，一夜又一夜，我独自一人呆在马格德琳的那间屋子里，并且无论何时，当我间断工作，哪怕只是一秒钟，我都能感觉到上帝的宽容，温和，尽管我真的希望不要面对上帝。我所恐惧的时刻最终还是临到了我。1929 年的第三学期，我低下头，放弃了挣扎，承认上帝就是上帝，而且跪下来祈祷：也许在那个夜晚，我是全英格兰最失望，最不情愿改变信仰的人。那时，我没有看到现在最耀眼，最明显的东西：圣洁的谦卑，居然能接受像我这样的人回归。最终，回头的浪子[①] 至少自己走回了家。但是，谁又能体察那份大爱呢？这份爱使大门为浪子洞开，浪子——还在挣扎，怨恨，眼睛四处观望，寻找逃跑的机会——被赎回。

在改变信仰后，他开始确立他在中世纪及文艺复兴时期英国文学的权威地位。1936 年出版的《爱情的寓言》(*The Allegory of Love*)被视为其代表作，《失乐园序》同样受到好评。在出版学术著作的同时，刘易斯还创作了性质完全不同的作品。他创作了一系列目标明确和坚定信仰的作品，向同时代的人们传达基督教的合理性。这些作品使他受到了大众的称赞和欢迎，但是在一定程度上又毁坏了他学者的声誉。尤其是在《魔鬼书信集》(*The Screwtape Letters*)出版以后，这部书使他和学术界的许多同事开始疏远了，他们觉得他的作品过于平民化和粗俗。1946 年，牛津没有将他评为英国文学的教授。

---

① 参见《路加福音》15 章 11—32 节。

第一部脍炙人口的作品是《朝圣者的回归》(*The Pilgrim's Regress*),它是根据约翰·班扬的《天路历程》写成。这部书没有在出版上获得很大的成功。但是刘易斯继续为大众写作。《痛苦问题》(*The Problem of Pain*)在1940年问世,并收到了很好的效果。这部书简明、睿智。他因此被英国广播公司邀请做一系列访谈性节目。1942年,这些访谈节目的内容被出版并命名为《为基督教辩护》(*The Case for Christianity*)。由于此书极受欢迎,刘易斯把其他两部作品《基督徒的行为》(1943年)和《超越个人》(1944年),同上书收集到一起,编著了《如此基督教》(*Mere Christianity*)一书。1942年随着《魔鬼书信集》的出版,书中的智慧和洞察力使刘易斯成为维护基督教信仰的前卫人物。

刘易斯后来的作品,更加提高了他的声誉。这些作品中包括《神迹》(*Miracles*,1947年)和《四种爱》(*The Four Loves*,1960年)。由七卷书组成的《纳尼亚传奇故事集》(*Chronicles of Narnia*)把他的基督教思想传播给了广大的读者,并使年轻一代的读者接触到了他的作品。他直言不讳地批评——"基督教和水"的说法(他给基督教自由派所起的绰号),深深地引起了读者的共鸣。职业神学人员为刘易斯的成功感到恼怒,并且控诉他使事物简单化。刘易斯则给予反击,他含蓄地指出:如果职业神学人员已经恰如其分地完成了他们的工作,像他这样的非专业的神学人员就没有存在的必要了。刘易斯于1963年去世,此后,读者对其作品的兴趣有增无减。1980年4月,《时代周刊》曾报道刘易斯毫无疑问是"本世纪拥有最多读者的护教家"。甚至在他逝世后,他的影响仍丝毫未减。成千上万的人并不认识刘易斯本人,但因阅读了他的作品,他们探索或回归了基督教。

是什么使这些作品对广大读者有如此吸引力呢?毫无疑问,是刘易斯对基督教的睿智且使人信服的独特视角。对于刘易斯来说,基督教是合情合理的。它的合理性使它被广泛接受。刘易斯认为信仰上帝比不信仰上帝更合乎情理。《如此基督教》大概是我们能读到的最杰出的有关基督教信仰的作品,它明白易懂并且充满智慧。从理论和道德的角度娓娓道来,该作品算得上经典之作。

然而,刘易斯还有更丰富的层面。从刘易斯这位头脑冷静的思

想家身上，我们发现了其他特点——他意识到人类想像力的巨大力量，并意识到实践这种力量就可帮助人们理解现实。也许刘易斯作品最动人之处在于它激发了人们强烈的想像力。

下面我们学习的文章选自《魔鬼书信集》和《裸颜》(*Till We Have Faces*)。其中，《魔鬼书信集》是刘易斯最具争议的作品之一，并被广泛地认为是他对基督教文学最早的贡献之一，而《裸颜》则被刘易斯本人认为是自己最成功的小说。

选文一：魔鬼书信集

作品出版于1942年，写的是一个资深的老魔鬼斯克鲁特浦(Screwtape)寄给他侄子沃姆伍德(Wormwood)的信。这些信的内容是关于把一个刚归信的基督徒引入歧途的适当方法。它之所以独特，部分在于它的视角：它是从两个魔鬼的角度进行描写的；他们在误导不幸的牺牲品方面有着十分不同的经验。当这本书问世时，他使读者感到既惊诧又兴奋，并且从那时起，读者对它的热衷程度始终未减。这部作品巧妙、幽默并颇具新意。他用一种淡淡的幽默揭露了人类的软弱及其性格上的缺点。沃姆伍德更喜欢"声势浩大的恶作剧"，斯克鲁特浦对这位年轻的引诱者的建议是使邪恶变得隐晦，甚至陈腐。正像他所说的，通往地狱最安全的道路是"渐进(滑落)式"。

以下所摘录的段落包括刘易斯对这部作品简短的序言，以及斯克鲁特浦给他侄子沃姆伍德的最早的两封信。

序　言

我不打算去解释我现在提供给公众的这些信件是怎样落入我手中的。

有两种相同却又相反的错误，我们人类如果犯了这两种错误就会被魔鬼迷惑：一种是不相信魔鬼的存在；另一种是相信他们的存在，并对其有一种极端不健康的兴趣。魔鬼会因人类的这两种错误沾沾自喜，并且热情地招呼那个唯物主义者或那个魔术师。任何学过窍门的

人可以轻而易举地得到本书中所使用的这类稿件，但心术不正，易于亢奋的人可能用这些稿件图谋不轨，这类人不可能学会窍门。

我建议读者们要记住那个魔鬼是一个骗子。不是斯克鲁特浦所说的每一句话都是真的，即使从他的角度来看，也是如此。我没有尝试着去分辨这些信中所提到的任何人类成员，但我想斯派克(Spike)神父或那个病人的母亲并不完全像画像里那样。地狱同世间一样，不免有痴心妄想之流。

最后，我要补充一点，我并没有劳神去理清信件的年代。在实施定量配给前，第十七封信已经编好了。但总体来说，恶魔计算日期的方法似乎与人世间的时间没什么关系，并且我也没有尝试去重新编排它。欧洲战争的历史显然不会引起斯克鲁特浦的任何兴趣，他只知道到目前为止战争还在继续，并且使人类的心灵受到了创伤。

C.S.刘易斯

马格德琳学院

1941年7月5日

第一封信

我亲爱的沃姆伍德，

我留意到你所说的关于你是如何引导你的病人阅读，并设法使他注意到他身边有很多的唯物主义朋友。但是，你是不是稍微天真了一点？这听起来就像你在假设可以用辩论的方法使他脱离敌人控制。如果他生活在几个世纪以前，那也许是对的。在那时，人类还能很明确地知道在什么时候一个东西被证明是正确的，什么时候没有。并且，如果那个东西被证明是正确的，他们真的会相信它。他们把思想与行为联系起来，可以基于一系列的推理而愿意改变他们的生活方式。但是我们已经利用周刊和其他类似的武器，使情形有了很大的改变。你的病人在还是一个小男孩儿时，他就习惯了一打毫不相干的哲学理论在他脑袋里跳舞。他根本不去思考教义是“对”还是“错”，而认为它们是“学术的”或“实用的”、“过时的”或“现代的”、“传统的”或“无情的”。专业术语才是能帮你让他远离教堂的最佳同盟

者，而不是辩论。别浪费时间，试图让他认为唯物主义是正确的！让他产生下面的想法：唯物主义是强大无比的，或显而易见的，或者英勇顽强的——是未来的哲学。那才是他所关心的。

辩论的麻烦是它把全部的战斗都转移到敌人的地盘上。他[1]也可以辩论；然而运用我所提到的那种实用性极强的宣传，多少世纪来，在咱们地下之父[2] 的面前，他都甘拜下风。通过辩论，你唤醒了你的病人的理性。而且一旦它醒了，谁又能预知会产生什么样的后果？即使一连串的思考因为被扭曲而向有利于我们的方向发展，你会发现你一直在强化你的病人的那个致命的习惯——关注普遍事物，回避即时的感官经历。你的工作是使他的注意力集中到那种一个接着一个发生的大量的感官经历上。教会他称其为“现实生活”，别让他问“现实”的含义是什么。

记住，他不像你，完完全全是个灵。从未当过一个人(哦，那个敌人的可恶的优势！[3])，你不会意识到他们是怎样被凡人的压力所奴役的。我以前引导过一个病人，一个无神论者，曾经在大英博物馆阅读。一天，正当他坐着阅读时，我看到他意识中的一串想法开始走向一个错误的方向。显然，敌人在他身边呆了一会儿。我还没来得及搞清楚身在何方，便意识到我二十年的工作马上就要毁于一旦。如果我一时冲动，并开始试图使用辩论来抵御，我就会一败涂地。但我可不那么傻。我立刻对那个男人使出我的杀手锏——暗示他午餐时间到了。敌人应该是做了相反的暗示——这比吃午饭更重要(你知道吗，人不是总能听到上帝对他们的耳语)。至少我认为他肯定说了那些话，因为当我说“静一静，这个问题太重要，而上午快结束了，时间不一定够用”，那个病人变得相当的愉快。而且，当我补充道：“在吃完午饭后用一个清醒的头脑来思考它会好得多”，他已经朝门口走了一半的路。一旦他走到街上，我就赢得了这次交战的胜利。我引他看一个报童叫卖着午报和一辆驶过的 73 路公共汽车，并且，在他

① 指上帝。

② 指魔鬼撒旦。

③ 指耶稣道成肉身，在人世间的经历。

迈下最后一节台阶之前，我使他不可改变地深信——当一个人独自与他的书在一起时，无论什么奇怪的想法都可能钻进他的脑子里——一剂使人健康的“现实生活”的药(他指的是公共汽车和报童)足够向他展示“那类事”根本不可能是真的。他知道他已经死里逃生，并且在那之后的一些年里，他喜欢谈论“那种真实的感官意识是我们抵御逻辑错误的最佳的武器”。他现在正安全地呆在我们父[1] 的家里。

你开始明白我的意思了吧？这要归功于几个世纪前我们安排的对病人的引导流程，当熟悉的东西在他们面前时，他们根本不可能去相信他们不熟悉的东西。你要向他反复强调“事物的平凡”。最重要的是，不要试图用科学(我指的是真正的科学)作为抵挡基督教的防御武器。科学肯定会鼓励他去思考一些既看不到也摸不着的现实。在那些现代物理学家的身上有过这样令人痛心的例子。如果他必须业余研究一下科学，让他研究经济学和社会学，并且不要让“现实生活”这个无价之宝离开他。但你最好还是别让他研读科学，而是给他一个宏观概论：他什么都懂，所有那些他在不经意地谈话和阅读中偶然得到的东西都是“现代调查的结果”。切记你去那儿是要使他晕头转向。从一些像你们这样的年轻恶魔的谈话方式可知，任何人都会认定教导是我们的工作！

爱你的叔父

斯克鲁特浦

第二封信

亲爱的沃姆伍德，

我注意到你的病人已经成为一名基督徒了，对此我很不满意。你不要奢望能逃脱惩罚的惯例。事实上，我相信在你状况良好的时候，也不愿这么想。与此同时，我们必须全力以赴，审时度势。你也不要绝望，因为有数以百计皈依基督教的成人，只在敌营里作了短暂的逗留，之后，又被教化回来和我们在一起。病人们所有的习惯，不

---

[1] 指魔鬼。

管是精神的，还是肉体的，仍旧对我们有利。

目前，教会本身就是我们最伟大的盟友之一。不要误解我。我的意思不是指无形的教会，正如我们所看到的，她简直就像一只高举战旗的可怕军队，穿越时空，扎根于永恒。我承认，那种教会确实壮观——令我们最勇敢的引诱者也感到非常不自在。但是，幸运的是，人基本上看不见那个无形教会。你所有的病人看到的是新土地上未完工的仿哥特式建筑。当你的病人进去时，他会看到一位当地的杂货商，面带狡诈，迅速地为他提供两本书——一本闪光的小书，记载着他们并不理解的礼拜仪式；另一本破旧的小书，里面满是用道德败坏的文字写成的宗教抒情诗，最糟糕的是书中的字体都很小。当他坐到长椅上，环顾四周，看到一些他至今还一直躲避的邻居。你得要依靠那些人。使他的思想在“基督的肢体”这样的用语和邻排的面孔之间飞快地往返穿梭。当然，什么样的人在旁边长椅上坐并不要紧。你也许知道他们其中的一个将成为敌方的伟大的斗士。这没什么大不了的。我们要感谢下面的父[①]，他使你的病人成为一个愚人。如果你的病人周围有任何一个人唱歌跑调，或是靴子吱吱响，或是双下巴，或是穿奇装异服，他会很容易联想到这些人的信仰有些荒谬可笑。你看，这就是病人目前的状况，在他的头脑里，哪些基督徒很属灵，他已有固化的模式。但是，事实上大部分是拿的出手的。他的头脑里满是宽松的长袍、凉鞋、盔甲和裸露的大腿。其他人在教堂，穿的是现代人的衣服，这对他来说(当然是下意识的)是桩难事，永远不要让这件事变得清晰明了。不要问，他希望其他人看起来是什么样。你要使一切事物在他头脑中保持朦胧模糊。你有永恒作依托，在他脑海中制造那种产自地狱的特别逻辑，你可以此为乐。

努力工作吧，病人在他开始作信徒的几周内必将经历沮丧和虎头蛇尾的情绪，要利用这一点。敌人允许每个人在开始努力的时候感到沮丧。沮丧出现在一个在托儿所的男孩迷上了奥德赛的故事后，开始努力学习希腊语的时候；出现在情人们结婚后开始学习一起生活的时候。沮丧出现在生活的每个部分，它是从理想抱负到艰难

---

① 指魔鬼撒旦。

行动这一过渡时期的标记。敌人敢冒这个险，是因为他幻想着把这些令人恶心的小害人虫变成他所谓的他的“自由”情人和仆人——“儿女们”，这是敌人的用词。我们敌人的那种顽固的爱，使整个灵界与两条腿的动物产生了不自然的联系，这使我们灵界蒙受耻辱。渴望他们享有自由，因此我们的敌人拒绝抱着，拖着他们前行，去完成他为他们设定的任何目标：他让他们自己亲手做工。这给我们带来了机会，但是必须记住，这也使我们处于险境。病人们一旦成功通过这最初的节制，他们就会更不依赖于情感和肉体，诱惑他们将更难。

我以上写作的前提是邻排长凳上的人没有为他提供沮丧的理由。当然，如果他们提供——如果病人知道，戴着滑稽帽子的女人是个桥牌迷，或那个皮靴吱吱响的男人是个守财奴和勒索者——那你的工作将更容易做。你接下来要做的是使他的大脑不去思考这样的问题：“如果我，就是现在我这个模样，可以从某种程度上算作一个基督徒的话，凭什么用隔排听众席上那些人的软弱去证明他们的信仰只是虚伪的传统?”你也许会问，是否有可能使这个显而易见的问题远离那人的头脑。是的，沃姆伍德，是可以的。适当地操纵他们，他们就不会想那个问题了。他还没同敌人呆足够长的时间，使他获得谦卑的品格。他关于自己罪恶的忏悔，即使是跪着说的，也只不过是鹦鹉学舌罢了。在他心底，他仍然相信他让自己归顺我们的敌人是在其账号上的一笔投资，他想同那些俗人去教堂，他在显示极大的谦卑和屈尊。你要尽可能使他的思想长期保持这种状态。

爱你的叔父

斯克鲁特浦

思 考 题

1. 刘易斯从魔鬼的视角论述主题有什么好处?
2. 刘易斯感到用书信集的文学手法有利于展示他的意图，他的意图是什么？他选择的方法如何帮助他实现这个意图?
3. “平凡”是刘易斯早期作品中特别重要的主题。在论述中“73 路公共汽车”充当的是什么角色？刘易斯试图以这种方式探索哪些更深层次的问题?

选文二：裸颜

《裸颜》是刘易斯根据艾普利亚(Apuleius)的传说《丘比特和普绪客[①]》(*Cupid and Pysche*)而二次创作的作品。这部作品以含蓄的方式论述精神渴望的议题。小说中的两个主要人物：一个是格洛姆(Glome)国王的长女欧茹(Orual)，另一个是普绪客(或伊斯特，Istra)。欧茹的母后去世后，国王再婚，他想要一个男性继承人。他的第二个妻子在生女儿伊斯特时去世了。欧茹肩负照顾伊斯特的责任，把她当成自己女儿那样抚养。

灾难接连不断地降临到这个王国，为此，安吉特议院的祭司宣称必须将伊斯特献给山神作祭品。普绪客(从此说开始称伊斯特为普绪客)面对死亡毫无惧色，把这看作是回归神秘的家园。在后面节选段落中，普绪客讲述了她对死亡的渴望。

渴望是刘易斯作品中重要的主题。刘易斯意识到人类的某种深层情感，它超越我们所经历的时空。刘易斯认为人类有一种深层强烈的渴望，任何物质或尘世经历都无法满足这种渴求，刘易斯也称其为"喜乐"。他认为上帝是喜乐的源泉和目标，因此，他的自传题为《惊喜》。要在这一点上理解刘易斯，就要进一步解释喜乐。刘易斯的童年是在贝尔法斯特郡度过的，他常从家中的窗子看远处的卡索里夫(Castlereagh)山。这远处的小山峦似乎象征着一些他远不能及的东西。当他想起那些山峦，一种强烈的渴望便油然而生。他不能准确地说出这种渴望是什么，这只是一种心中空虚的感觉。神秘的山峦使这空虚感更加强烈，使他不能自拔。在刘易斯的早期作品《朝圣者的回归》中，这些山峦象征着心中那些不可知的渴望。在《裸颜》中，山，这一主题也多次出现，用于象征渴望。

"欧茹，"普绪客温柔地说，"我们是神的血脉。我们不能让我们

① 普绪客，古希腊神话人物，人类灵魂的化身，以长着蝴蝶翅膀的少女形象出现与爱神相恋。

的血统受辱。美雅,是你教我在跌倒的时候不要流泪。"

"我相信你根本不害怕,"我说。但是,我不想让她听起来像是我在责备她,那不是我的本意。

"只有一件事,"普绪客说。"在我灵魂深处的某个角落,有种令人战栗的怀疑,那是片恐怖的阴影。设想如果那山里没有山神,甚至没有山林魔王,那些被绑在树上的人,由于饥饿,口渴,风吹日晒,只能一天天地死去,或是被乌鸦和野兽撕得粉碎。而且是这个……哦,美雅,美雅……"

现在普绪客哭了,哭得像个孩子。除了爱抚和陪她一起哭泣外,我还能做什么?但是,这写起来非常羞愧,第一次,我为我们的不幸感到一丝甜意。这正是我到她狱中要做的事。

她在我之前恢复过来,昂起头像女皇一样,说道:"我不相信这个。祭司一直和我在一起,我以前不认识他。他不是福克斯想的那样。你知道吗,姐姐,我越来越感到福克斯说的不全是真的。哦,大部分是真的。要不是他教我,我会感到心中有个黑暗的地牢。现在我说不好,他把整个世界叫做一个城市,但是,这个城市是建在什么上的呢?下面是土地,城墙外面是什么呢?所有的食物,还有所有的危险不都是从外面来的吗?……万物成长,腐烂,强壮,有毒,潮湿发霉……总之,以一种的方式(我不知道是什么方式)甚至像——是的,更像议院……"

"是的,安吉特议院。"我说道。"整个王国不都充满她的味道吗?你我还有必要恭维众神吗?是他们把我们拆散……哦,我怎么能忍受这个?他们还能做比这更坏的事儿吗?福克斯当然是错的。他一点也不了解她。他把这个世界想像得过于美好了。他认为没有神或者别的什么东西(白痴)比人类更好。他过于良善,以至于从不相信众神的存在,更不相信神明会比最卑劣的人还要卑劣。"

普绪客说:"或许,他们真的是神明,但并没有真的做这些事情。还有一种可能,他们做了这些事情,但这些事情并不像表面看到的那样。如果我真的与一个神明结婚,又能怎么样呢?"

她在某种程度上使我愤怒。也许,我可以为她死(至少,我知道这是真的)。但在她死的前一天晚上,我感到很生气。她说得如此平

静和认真。就好像我们正与福克斯在梨树后探讨,时间多的是,我和她的分别似乎根本没有影响到她什么。

我几乎尖叫着说:“哦,普绪客! 除了懦弱的谋杀之外,这些事还能是什么? 你曾是他们敬拜的对象,你连可憎的人也从不伤害。他们竟把你献给妖怪作食物!”

你也许会说(其实我对自己已经说过无数次了),如果我看到她愿意把祭司的话往好处想,并且认为她是一个神明的新娘,而不是山林之魔的猎物,我那时就应该赞同她、鼓励她。如果我有能力安慰她,我来的目的不就是要给她安慰吗? 但是,我无法控制自己。那也许是我的一种傲气,这一点她也有。这种傲气使我们不愿意蒙住自己的双眼,也不隐藏可怕的事情;不要在愤怒的冲动中,没完没了地大谈最糟糕的可能性。

普绪客用低低的声音说:“我明白了。你认为那样奉献将一文不值。我自己也是这样想的。无论如何,它意味着死亡。欧茹,你认为我像个无知的孩子吗? 除非我死,否则我如何为全地作祭品呢? 并且如果我要去神明那里,就必须经历死亡。那样一来,即使是最奇怪的神圣誓言也有可能成为现实。被山神吃掉和与山神结婚并没有什么区别。我们无法理解。即使是祭司或者福克斯也有好多事不理解。”

这一次我管住了自己的嘴,什么也没说。说不出的愤怒在我脑中翻滚着。难道她认为那畜生对性的渴望要比他的饥饿感好吗? 难道她愿意与一条蠕虫、一只巨大的水蜥或者一个幽灵结婚?

“说到死亡,”她说,“巴迪亚(我爱巴迪亚)一天要对死亡看上六次,一边哼着小调,一边寻找死亡。如果我们不活出生命的话,我们会被死亡吓倒的。并且你也是知道的,有时福克斯说,除了他效仿的希腊大师之外,其他的大师宣扬,死亡是一扇黑暗小屋的大门,这扇大门通向一片广阔天地,那里才是真正的阳光普照。并且,我们将会遇到……”

“噢! 太残酷了,太残酷了!”我嚎啕大哭,“难道你就一点也不在乎离开我吗? 普绪客,你曾经爱过我吗?”

“爱你? 美雅,除了你和我们的祖父福克斯,我还能爱谁呢?”(我

实在不希望她在这个时候提及福克斯)“但是,你不久也会随我而来的。今晚任何尘世生活对于我来说都过于漫长了,难道你不这样认为吗?如果我继续活下去又能怎样呢?我想我最终会被送给某个国王,或许某个像我们的父亲一样的人。然后就会看到死亡同婚姻几乎是一样的。离开家、失去你——美雅和福克斯,失去童贞、哺育一个孩子,这些都是死亡。真的,欧茹,我所做的这个选择未必不是最好的。”

“这个?”

“是的。如果我活下去,我有什么好找寻呢?这个世界,这个宫殿,这个父亲,不值得失去和放弃吗?我们已经拥有了最好的时光。欧茹,我必须告诉你一些事,我从没和任何人讲过,也没和你讲过。”

现在我明白了,即使是在最亲近的人之间也不过如此。但是她那晚所说的话,还是刺痛了我。

“是什么?”我说,看着她膝上我们紧握的手。

她说:“这个,我,至少从我记事起,我就有一种对死亡的渴望。”

“啊,普绪客,”我说,“难道我让你那么不高兴吗?”

“不,不,不,”她说,“你不明白。不是那种渴望。我越是高兴那种渴望就越强烈。你还记得那些最开心的日子吗?我们在山上长大的时候,只有我们三个人,有微风和阳光……在那里,看不到格洛姆和宫殿。你还记得那些颜色和香味吗?还记得远望苍山的景色吗?它是那样的美丽。那美景,带给我那种渴望,总是那么的渴望。别的地方肯定还更多。一切似乎都在对我说,普绪客,来吧!但是我来不了,我不知应该来到哪里。这经常会使我感到痛心。我感到自己就像一只被关在笼中的小鸟。我的同类们却正在向家乡翱翔。”

她亲吻我的双手,将我的手甩开,站了起来。她和她父亲的习惯一样,说到动情处就走来走去。从这时起,我感到我已经失去她了,太可怕了!明天祭祀上将发生的事情其实已经开始了。她处于这种状态有多久了,我怎么不知道?我抓不住她,她在她自己的世界里。

既然我开始写这本反对众神的书,不利于我的事也应该列在书内,让我先记录此事。她说话时,我觉得我对她所有的爱中含着苦毒。虽然她所说的话给她带来了勇气和慰藉,我却并不愿意接受她

的那种感受。我和她之间就像是夹进了什么人或什么东西。如果这种感受就是众神所恨的罪,我那天就犯了这样的罪。

"欧茹,"她说着,眼睛发亮,"你看,我要到大山去。你还记得吗,我们曾经的渴望,还有我那金琥珀色的房屋?我们曾经认为自己永远也不会去那个地方。伟大的国王曾经要为我建造那样的房子。姐姐,要是你相信该多好!听我说,不要让悲伤堵住了你的耳朵,使你的心变得坚硬……"

"难道是我的心变得坚硬了吗?"

"对我,你从没有硬过心,我也不会那样对你的。但是,听我说,这些事真的很邪恶吗?山神要求用血肉之躯作祭品,选择谁由山神说了算。如果他们从人间选中了别的什么人,那就只有恐怖和残暴了。但是他们选择了我。在我还是你怀中的孩子时,我就已经准备好了。我生命中最甜蜜的事,便是想方设法到大山去,去寻找所有美丽的来源——"

"那就是最甜蜜的事吗?哦,太可怕了。你的心不是铁,而是石头做的。"我呜咽着。我想她也许都没有听到我所说的话。

"——我的国家,我应该出生的地方。你不认为我的渴望有任何意义吗?那是对家的渴望。事实上,这不像是离开,而像是回归。山神一直向我召唤。噢,至少在最后的时刻,抬头看我一眼,为我祝福吧。我是要去找我的爱人。你现在还不明白吗——?"

"我只知道你从没有爱过我。"我说,"也许你是要去找寻神灵。你变得像他们一样冷酷了。"

"噢,美雅!"普绪客哭了,她终于落泪了。"美雅,我……"

巴迪亚在敲门。没有时间再说什么了,没时间解释什么了。巴迪亚又在敲门,并且更大声了。我的誓言在他的剑尖儿上,它本身就像是一把剑,悬在我们的头上。

最后,我们拥抱,忘乎所以地拥抱。没有这种经历的人是多么幸福。有过这种经历的人能忍受我笔尖流出的回忆吗?

思　考　题

1. 欧茹为什么在普绪客向她讲述自己对死亡的渴望时那样痛苦?

2. 这篇文章的哪些部分揭示了“回家”这一主题，普绪客为什么把主题与“大山”联系在一起？
3. “我生命中最甜蜜的事便是想方设法到大山去，去寻找所有美丽的来源。”从基督徒的视角如何解读这篇文章？

第87章　格雷厄姆·格林

格雷厄姆·格林[①] 被公认为20世纪最重要的文学家之一。亨利·格雷厄姆·格林于1904年10月2日生于英国赫特福德(Hertfordshire)郡的勃克汉姆斯特(Berkhamsted)。他在家中六个孩子中排行第四。一开始格林是个羞涩而又敏感的年轻人,他讨厌运动并且常常逃学去读李德·哈格德(Rider Haggard)和勃伦特尼(R. M. Ballantyne)的冒险故事小说。这些小说深深地影响了他,并且帮助他形成了自己的写作风格。他因身为学校校长的儿子而被威胁和嘲弄,这些经历深深地影响了他对学校的态度。人们普遍认为,他的作品的反叛和叛逆的特点来源于他动荡不安的学校生活。在那段时间里,他曾经几次试图自杀。当格林离开学校的时候,他的问题已发展到了顶点。他给父母写信说再也不会回来了。于是他在十五岁的时候被送到伦敦去接受精神治疗。他的医生肯尼思·里士蒙德(Kenneth Richmond)鼓励他写作并把他介绍给文学圈子中的朋友们,其中包括诗人沃尔特·德·拉·麦尔(Walter de La Mare)。

离开学校之后,格林来到了牛津的巴利奥尔学院。并于1925年从那里毕业。最初他在《诺丁汉杂志》担任文字编辑。他通过书信往来结识了后来成为他妻子的维维恩·德瑞尔-布朗宁(Vivien Dayrell-Browning)。她给他写信指出了他写作当中一些有关罗马天主教教义方面的错误。在她的督促及自身的信念的指引下,格林于1926年正式加入了罗马天主教,并与之成婚。第二年后,格林搬到伦敦,担

---

① 格雷厄姆·格林(Graham Greene, 1904—1991年):20世纪重要作家;主要作品:《布赖顿硬糖》(1938),《权力与荣耀》(1940),《问题的核心》,《恋情的结局》(1951)。

任《泰晤士报》的文字编辑。在他的早期写作获得成功后，他放弃了这一职位。除了严肃的文学作品之外，他也为剧院改编电影剧本，其中最著名的便是《第三个人》(*The Third Man*)。

格林感到他需要丰富多彩的阅历来刺激和提高他的写作。于是1938年，他旅行去墨西哥，并亲眼目睹了那里对于异教的排斥。在那里，罗马天主教受到了极其严重的威胁与侵扰。这些经历在他的《非法之路》(*The Lawless Roads*)当中有所描述。二战期间，他在塞拉利昂为英国秘密情报组织工作。他将这段时间的经历记载在《问题的核心》(*The Heart of the Matter*)一书中。格林在墨西哥被天主教迫害的经历使他写出了《权力与荣耀》(*The Power and the Glory*)，有人认为这是他最好的小说。这部小说颇受关注，褒贬不一，此书于1941年被授予霍索登奖金。随后，小说因对"威士忌神父"的描写引起梵蒂冈方面的不满，并招致批评。

格林的晚年生活充满争议。他稳定的版税收入使他可以在伦敦、安提伯(Antibes)和卡布里岛(Capri)过着体面的生活。在《沉静的美国人》(*The Quiet American*)出版后，格林被指控反美国，因此他对美国人很反感，尤其是罗纳德·里根。他开始卷入中美洲国家复杂的萌芽政治之中，并与一些特别人物建立了友谊，如菲尔德·卡斯特罗、曼纽尔·诺列加(Manuel Noriega)和奥马尔·托里霍斯(Omar Torrijos)。1948年他与妻子分居，但他们始终没有离婚。在他生命的最后一段时间里，他与女伴伊冯娜·克罗伊塔(Yvonne Cloetta)住在瑞士的维维义(Vevey)，于1991年4月3日在那里平静地谢世。

这里节选了格林的杰作——《权力与荣耀》以供研读。从许多方面来说，这都是格林最有抱负的文章，它融合了许多的基督教主题，譬如罪与恩典的关系，以及上帝那看不见的恩典如何挽回了人的软弱和缺陷。

选文：权力与荣耀

这篇小说于1940年出版，小说以墨西哥为背景，当时该国正处于政府许可对罗马天主教进行迫害的时期。小说的主角是一个被官

方通缉的神父。由于他酗酒，那些藏匿他的村民都叫他“威士忌神父”。

这里描写了一个意志薄弱，罪性深重的神父，他内心挣扎颇多，需面对自己个人的失败。与此相反，格林安排了一个少尉，他自信、坚定，目标明确，主要任务就是关闭教会，赶走神职人员。

在他后期的作品《逃避之路》(*Ways of Escape*)中，格林对这部小说中的两个主要人物作了以下的评论：

> 从我还是一个学生时，我就没有耐心听游客们讲他们在偏僻的拉丁村子里遇见的神父的丑闻(这个神父有一情妇，另一个神父是个酒鬼)，因为新教历史课本已经清楚地阐述了天主教的信仰，这些知识在我的脑海中根深蒂固，即便那时我也能辨别一个人和他的职务之间的不同。现在，许多年以后，作为一个墨西哥的天主教徒，我阅读并听到了许多有关腐败的故事，这些事似乎使卡列斯(Calles)及他的后任对手卡德纳斯(Cardenas)对教会的迫害合理化。但我也注意到迫害唤醒了勇气和责任感——我看见了农民在没有神父的教堂里虔诚地祈祷，在没有赞美钟声的楼上做弥撒，那里钟声一响就会招来警察。我生活中并没有碰到过像《权力与荣耀》中的少尉那样的人物，正直且充满理想——我只能凭空创造一个人物，与总遭失败的神父形成对比。理想主义的警察出于良好的动机压制了生命，而酗酒的神父继续传播生命。

我们将读到这个神父在一个混血儿(西班牙或葡萄牙人与北美印第安人的混血儿)的陪同下，前往城市卡曼的旅程。这个人最终会背叛神父。在这段旅行中，神父反思自己的职责、软弱和希望。

为庆祝他上任十周年在康赛普西翁举行过一次餐会。他坐在桌子中间——谁坐在他的右手边呢？一共上了十二道菜——他也说了一些关于使徒的话，并不是最合时宜的话题，当时他很年轻，也很兴奋。在他身边环绕着康塞普西翁所有的虔诚、值得尊敬的中年人。他们自己带着会员缎带和徽章。他喝得稍稍有点多了；在那些日子

里他还没酗酒。现在,他突然想起是谁坐在他右手边了—— 是曼特滋,他们开枪打死的那个人的父亲。

曼特滋说了一阵儿。他汇报了去年祭坛会的进展——他们手头有22比索的盈余。为评估他记下了如下内容:祭坛会22。曼特滋急于要建立遣使会(Society of St Vincent de Paul)分会。有个妇女抱怨说一些不好的书被人用骡子从首府运来,在康塞普西翁出售:她的孩子有一本,叫《一夜丈夫》。在他的演讲中,他说他会向总督汇报这件事。

在他说这些话的时候,当地的摄影师不停地按着快门,所以他可以记得那一瞬间的自己,就好像是从外面向里看的陌生人——被声响吸引——看到了一些欢快、喜庆又奇特的场景:令他又有些嫉妒,又觉得好笑:他注意到,一个胖胖的还算年轻的神父站在那里颇有权威地挥动着一只肉乎乎的手,他的舌头在说"总督"时愉快地翻飞着,所有的嘴巴都木木地张着,所有的脸上都泛着镁白色。也无皱纹,也没个性。

那一刻的权威感把他猛然拉回到严肃的主题中来——他挺得笔直,大家都更加高兴了。他说:"尽管祭坛会的账目中,22比索的差额——对于康塞普西翁来说是革命性的——还不是去年惟一值得庆贺的事。圣母玛丽亚的孩子又增添了九个——而且去年秋天的圣餐协会使我们的年度退休会[①] 比往年举办得更为成功。但是我们不能在荣耀面前停滞不前,我声明我有个也许让大家感到吃惊的计划。我知道你们都认为我是极有野心的人——我想让康塞普西翁有更好的学校——当然要有一定的身份也意味着要有更好的神父居所。我们在一个大教区,我不是在为我自己而是在为教会考虑。而且我们不会就此停滞不前——尽管会花费很多年的时间为此募捐,尽管康塞普西翁是个大地方。"当他边读着,边仿佛看到平静的一生展现在眼前——他有一个野心:他看见自己移居首都,为大教堂工作;把他在康塞普西翁要偿还的债务留给另一个人负担。一个称职的神父总是因债务而为人所知。他摇晃着肥胖而富于说服力的手继

① 集体静修、静思的聚会活动。

续说："当然，在墨西哥有许多危险威胁着我们心爱的教会。在这个州内，我们非常的幸运：许多人在北方已献上生命而我们必须时刻做准备"——他喝了一杯葡萄酒来湿润他干渴的嘴——"为做好最坏的打算，警醒、祷告。"他模糊地继续说，"警醒，祷告。"恶魔就像一头发怒的狮子——圣母玛丽亚的孩子们微张着嘴瞪着他，蓝色缎带歪戴在他们最好的衬衣上。

他讲了很长时间并陶醉在自己的声音里：他就遣使会的话题让曼特滋泄了气，因为你得小心不过分鼓励一个俗人，他讲述了一个孩子临死前的故事颇有感染力，孩子得了肺癌，在死亡线上挣扎，只有十一岁，但她信仰虔诚坚定。她问别人是谁站在她的床角，他们告诉她："那是某某神父。"而她说："不，不。我认识某某神父。我问的是带金色王冠的人。"一个圣餐协会的成员哭了。每个人都很高兴。那是一个真实的故事，尽管他记不清是在哪里听到的。也许他曾经在一本书中读过这个故事。有人又斟满了他的酒杯。他深吸了一口气，说："我的孩子们……"

……当混血儿边嘟哝边走到门边时，他睁开眼睛，过去的生活像一张标签一样被剥落：他穿着裂开的仆人的裤子，躺在一间阴暗的不通风的小屋里，他现在是正在被悬赏缉拿的犯人。整个世界都改变了——任何地方都没有教会；除了流浪的乔斯教士，他在省会没有任何神父弟兄。他躺在床上听着混血儿沉重的呼吸声，想着自己为什么没有走与乔斯教士相同的路遵守当地的法律。我的野心过大，他想，是的，太大了。也许乔斯教士是更好的人——他是如此谦卑，以至于准备好接受任何嘲讽；即使在最好的时光中，他都不觉得自己配做神父。在过去快乐的日子里，在首都召开的一次教区神父的会议上，他还记得乔斯教士在每次会议快末尾才溜进来，他俯身坐在后排座位上，别人几乎看不见他，他从不发言。他并不是像某些理性的神父讲的，过分小心而已：其实他只是极度沉浸在神的感动中。在进行领圣餐的仪式中，你可以看到他的手在颤抖——他不像圣多马那样，需要用手摸到伤口才相信：对于乔斯，那伤口流出的总是鲜活地流过每个祭坛。一次，乔斯教士满怀信心脱口对他说："每一次……我都有这样的恐惧。"他的父亲过去曾是农场雇工。

但是对他而言，情况大为不同了——他有野心。虽说比起乔斯神父他聪明不到哪儿去，但他的父亲是个店主，他知道22比索余额的价值，而且知道如何做抵押。他并不甘心一辈子在一个并不大的教区里永远当个神父。他此时想起他的雄心时，不免觉得滑稽，他在烛光下发出了一阵令人惊奇的笑声，混血儿睁开眼睛说："你还没睡啊?"

"睡你的吧!"神父边说边用袖子擦去脸上的汗水。

"我好冷!"

"只是感冒，你想穿上这件衬衣吗? 虽然不怎么厚，但总比没有强。"

"不，不! 我不要你的东西，你不相信我!"

天呀! 如果他像乔斯神父那样谦卑，他现在可以靠着退休金和马利亚在首都过日子了，这就是自负，魔鬼式的自负。他竟要把他的衬衫给那个要背叛他的人! 他想逃走又犹豫不决，必是他的自负在作怪，自负——天使们因它犯罪。当他是这个地区惟一的神父时，他便由此更加自负起来。他把自己看作是拼命三郎，装着上帝四处奔跑，总有一天他会得到"奖赏"的。他在微弱的灯光中祈祷："主啊，宽恕我吧! 因为我自负又贪婪，也太沉迷于权力。这些人是烈士，他们用生命保护我。他们本身也值得一个烈士去顾怜他们，一个不像我的人，我喜欢所有的错事。也许我最好离开这儿——如果我告诉人们这里的情况，也许他们会派来一个有火一般爱的人来……"像往常一样，他的自省又变成了那个现实的问题—— 我该做什么?

门边的那个混血儿在不安地睡着。

今年他才做了四个弥撒，这太少了，他怎么自豪得起来呢? 他还听了大约上百个忏悔，对他而言，神学院那些笨蛋同样可以做这件工作，也许会比他做得更好。他轻轻地站起来，光着脚在地板上小心地移动。他必须去卡门(Carmen)，必须马上离开眼前这个人。眼前这个人张着嘴，露着他那没有牙齿的硬硬的牙龈。他在睡梦中又打呼噜又挣扎，最后终于倒到地上，静静地躺着。

他有一种抛弃的感觉，好像从现在起，他就要放弃所有努力，把自己当作某种力量的受害者躺在那儿…… 神父从他的腿中间迈过

去，推了推门，门向外边打开了。当他把一条腿迈过去的时候，一只手抓住了他的脚踝。那混血儿盯着他："你上哪去？"

"我想放松一下。"神父说。

那只手还抓着他的脚踝，那人哭着说："在这儿就不行吗？是什么阻碍了你，神父①？你是神父，是吗？"

"我的确有个孩子。"神父说，"也许你是这个意思。"

"你知道我说的是什么意思，你是知道上帝的，不是吗？"那只发烫的手还在抓着，"没准儿你已经把他带到这儿了——在衣兜里。你带着他到处走，万一什么人病了……没错，我是病了，可你为什么不把他给我？如果他知道……你觉得他会躲我远远的吗？"

"你发烧了。"

但那人没有停下来的意思，这使神父想到了在康斯普斯松附近，钻油工人们曾经开凿过的一口油井——那油田不值得继续深打，但就那一口油井冲着天空喷射了 48 个小时，黑色的喷泉从废弃的沼泽土壤中涌出，白白地流个不停——每小时产油 50,000 加仑。这就像一个人的宗教意识，突然迸发，喷出一注黑色的带有杂质的烟柱，白白浪费，"我能告诉你我所做的那件事吗？——你的职责就是倾听。你知道，我从女人那儿弄来钱，然后把钱给那些孩子们……"

"我不想听。"

"你就是干这个的。"

"你弄错了。"

"不，我没有，你别想骗我，听着，我把钱给了那些孩子们——你知道我在说什么，而且我每周五都吃肉。"接着从那两排黄牙中间喷出了许多糟糕的大事小事和怪事。那手发了疯似的在神父的脚踝上摇。"我说了谎！我很多年没有在大斋期② 前斋戒了，连我自己都记不清多少年了，我曾经有两个女人——我要告诉你我做了些什么……"他觉得自己很重要，他不能构想一个世界，而他只是其中的

---

① 此处指 Godfather，教父，但下文神父回答却是 father 的原意，所以神父说"我有个孩子"。

② 大斋期：又叫四旬斋，指复活节前 40 天时间，按教规，人们应该斋戒。

一部分——那个世界中充满叛逆、暴力、欲望，在这样的环境中，他的廉耻心实际上无足轻重。这样的忏悔他听得多了——人类很渺小，他们甚至没有能力发明一项新的罪恶。在这一点上，动物和人类平起平坐。（为了这个世界）基督舍命，你看见罪越多，听到有关你的罪越多，死时荣耀就越大。为那些美好的事物而死，太容易了，比如为家庭，为后代或为一个文明而死的——为不诚心和腐朽的人而舍身，只有神才能办到。他说："你为什么告诉我这些？"

那个人疲倦地躺着，什么也不说。他开始发汗，手也松开了神父的脚踝。他推开了门，走了出去，外面伸手不见五指。怎么找到骡子呢？他站着竖起了耳朵，他听到不远的地方有什么东西在叫。他怕极了，回到小屋，蜡烛灭了——有一阵奇怪的声响，那个人在哭。他又想到了油田，一滩黑色的原油，水泡慢慢往上涌，破了，又有水泡接着上涌。

神父点着了一根火柴，径直向前走——一，二，三，三步到了一棵树下。火柴的光对于无限的黑暗来说比一只萤火虫强不到哪里去。他嘀咕着："穆拉，穆拉！"他怕声音大了会让那个混血儿听到，而且如果那头蠢牲口听见了，他要回答就更糟。他很讨厌那厮——那个歪歪官样的脑袋，那张贪吃的，嚼东西时震耳欲聋的嘴，还有那种血和粪便的味道，它又点燃了一支火柴，继续往前走，没走几步，他又碰到一棵树，屋子里面那毫无意义的呻吟继续着。他必须在那个人与警察联络之前到达卡门。他开始行动，他四个四个地数，最后来到一棵树下，他脚底下什么东西在动，他觉得是蝎子。一，二，三，突然，骡子那奇怪的叫声从黑暗中传来，它很饿，也许闻到了动物的味道。

那骡子系在不远的小屋后面——烛光一闪，灭了。他的火柴越来越少，但在划完两根火柴后，他找到了那骡子。那混血儿已经把鞍子卸走，又藏了起来。他再也耽误不起了。他骑上骡子，这时，他才意识到骡子脖子周围不套上绳子根本就不可能让它动。他试着拧骡子的耳朵，但那耳朵比门把手灵敏不到哪儿去。它站在那儿像一尊骑士雕塑。他划了一支火柴烧靠近它的一侧——骡子突然直蹬后蹄，他扔掉了火柴，然后那骡子又平静下来了。低下它那愠怒的头和垂下巨大的枯老的臀部。一个责备的声音响了起来："你把我留在

这儿等死。”

“胡说，”神父说，“我很忙，你明天白天就会好起来的，而我却不能等。”

黑暗中有一阵急促的脚步声，然后一只手抓住了神父的脚，“别留下我一个人。”那个声音说，“作为一个基督徒，我恳求你。”

“在这儿你不会受到伤害。”

“你怎么能肯定这儿有几个外国佬？”

“我根本就没听说过格林格，我见的人也没人知道，而且他只是个人，像我们一样。”

“我不想留下，我有一种预感……”

“好了，好了，”神父疲倦地说，“把马鞍找来。”

当他们把骡子套上马鞍后，他们又出发了。那个混血儿握着缰绳，有时绊一下，谁也没说话。灰色的黎明来临了，神父那残酷的满足感像一小块煤在他头脑中燃烧——这是犹大式的病，在黑暗中站不住，惊恐不安。他只能拍打骡子前进，使他陷在森林之中，他用棍子打骡子并迫使它在疲劳中迈步，他就会感到一阵有人在向后拉，是那个混血儿手握缰绳往回拽。那骡子呻吟起来，听起来就像“圣母啊！”于是他让骡子放慢了速度。他祈祷：“主啊，原谅我吧。”基督也为这个人死过[1]：比起那个混血儿，他怎么能借口他的抱负、欲望、胆怯为自己开脱？这个人与混血儿相比难道他更有资格值得基督为他而死？因为需要钱想背叛他，但他却为了什么而背叛上帝呢？他这么做甚至不是出于欲望。他说：“你还病着呢？”没有回答。他下了骡子，说：“你上去，我走一会儿。”

“我没事。”那个人用仇恨的语调说。

“你最好上来。”

“你觉得你很伟大，”那个人说，“你帮助了你的敌人，这就是基督徒，是不是？”

“你是我的敌人吗？”

---

① 据《圣经》，上帝差遣他的儿子耶稣为人类的罪而死，人类生而有罪（原罪），但信仰基督耶稣的人就可以得救，死后升入天堂，故有此说“基督也为这个人死过”。

“你就是这么想的，你认为我要700比索——就是那悬赏。你认为我这样的穷鬼不会不向警察告发的。”

“你烧得不轻。”

那个人用狡猾的声音回答：“没错，的确如此。”

“你最好骑上，”那个人差点儿摔倒。他用肩膀给他顶了上去。他无助地歪下身子，他的嘴正好与神父的嘴在一条线上，他呼着臭气，吐向神父的脸。他说：“穷人没法子，神父，如果我变富了，哪怕稍微富一点儿，我就会变好的。”

不知道为什么，神父突然想到了圣母的孩子们在吃糕点的情形，他笑着说：“我可不信。”如果那样是善良的话……

“你说什么，神父？你不信任我，”他继续叨叨着，“因为我穷，因为你不信任我——”他倒在马鞍的前鞍桥上，沉重地、颤抖地喘着气。神父一只手抚着他，他们继续慢慢地朝着卡门方向走去。他现在不能呆在那儿，那没有好处。甚至走进那个村子都是不明智的，因为一旦走漏消息，就会有人丧命——他们会抓一个人质。在远离一伙男人的某地，薄雾从海绵状的地上升起，到了齐膝深。他想像着在空荡的教堂大厅里，神光在木架桌子中熄灭。公鸡几点打鸣？这些天世界上最奇怪的事之一就是没有时钟——你可以走上一年也听不到一声钟响。他们属于教堂。而剩下的只有单调而没有生气的黎明和突如其来的夜晚才能作为衡量时间的参照。

慢慢地，可见看清楚那个倒伏在前鞍桥上的混血儿，黄色的犬牙从张着的嘴里伸出来。神父真的认为他真应得他的报偿——700比索并不是很多，但他可能在那个陈旧而毫无希望的村子里，靠它活上整整一年。他又咯咯地傻笑起来。他从不把复杂的命运拯救问题看得如此严肃。他想有一种可能性在无忧无虑的一年里也许能得到这个人的灵魂。你只要想透任何情况的实质，事情会莫名其妙地向相反的方向转化。他已经向绝望低头——绝望使人的灵魂和爱复苏——不是最好的爱，但仍然是爱。那个混血儿突然说：“是命。一个算命的人曾经告诉过我……是奖赏……”

他紧紧地抓着那个混血儿，骑着马继续前行。他的脚在流血，但血一会就凝固了。不寻常的安静笼罩着森林，在雾色中从地里涌出

来。夜晚原来是喧闹的,而现在万籁俱寂。这就像敌对双方都停止射击,寂静中:你能够想像整个世界都在倾听以前从未听见过的声音——和平之声。

一个声音说道:“你就是神父,是吗?”

“是的。”这就好像他们爬出各自作战的战壕,在铁丝网中与敌人友好往来,如入无人之境。他记得欧洲战争的故事——在最后的几年,人们有时是怎样由于一时冲动在双方战场上的交接地带彼此见面的。

“是的”,他又说道,骡子缓慢地辛苦地前行。在过去教导孩子们时,几个黑色菱形眼睛的印度孩子曾经问他:“上帝什么样?”他会轻而易举地回答,以父亲和母亲做比喻,或者他可能更进一步试图把兄弟和姐妹也包括在内,以巨大的个人热情,解释各种各样的爱和关系。……但是他信仰的核心基础是令人信服的奥秘——即我们是按上帝的形象受造而出的。上帝是父母,但他也是警察、罪犯、神父、疯子和法官。在监狱里,上帝的象征物在绞刑架上摇摆或监狱场上,子弹出膛前,变得特别的视角,或者在性问题上像骆驼一样扭曲自身。他会坐在忏悔室里并且听上帝的形象讲述各种各样、错综复杂的、沉暗肮脏的故事,上帝的形象现在在骡子的背上上下摇动,黄色的牙齿紧咬下唇,上帝的形象和马利亚在小屋的老鼠中间做着绝望的反抗。他说:“你现在觉得好点儿了吗?太冷,嗯?还是太热?”他把手温柔地按在上帝的形象的肩膀上。

那个人没有回答,骡子的脊椎骨使他先滑向一边,又滑向另一边。

“现在还有不到六英里,”神父给对方打着气说——他不得不下决心。他脑中的卡门,比这个国家任何村子和城镇都清晰:在一座小山上,长长的斜坡上的草从河边延伸至墓地,那里是埋葬他父母的地方。墓地的围墙已经倒了。有一两个十字架也已经被狂热者打得粉碎。一个天使的一只石制翅膀已经不见了,石碑剩下的未被毁坏的部分倾斜在湿软的草地上,成一个锐角。一尊圣母的塑像已经没有耳朵和双臂了,像一个异教徒的维纳斯站在富有的不为人知的木材商人的坟墓当中。很奇怪——这种毁坏的怒气,因为你不可能彻底摧毁。如果上帝像一只蟾蜍,你可以摆脱蟾蜍的世界,但当上帝就

像你自己时，你不可能满足于毁坏石像上的人物——你不得不在坟墓中消灭你自己。

他说："你现在能坚持下去吗？"他拿开了他的手。路分成两岔，一条通向卡门，另一条向西。他推着骡子沿着去卡门的路向前走，鞭打着它的臀部。他说："你将在两小时内到那儿"，然后站住看着骡子继续向前朝着他的家乡走去，前鞍桥上驮着那个告密者。

那个混血儿试图坐直。"你去哪儿？"

"你将是我的见证人，"神父说，"我从未到过卡门，但如果你提到我，他们就会给你吃的。"

"为什么？……为什么……？"那个混血儿想要扭转骡子的头，但他没那么大劲儿。它还在继续往前走。神父大声说："记住，我从未到过卡门。"但是，现在他能去哪儿呢？他深信这个国家只有一个地方对被抓为人质的无辜者没有危险，但他不能穿着这些衣服去那儿。混血儿困难地抓住前鞍桥，恳求地转动他黄色的眼睛，"你不会把我一个人留在这儿。"留在森林小路上的远不止混血儿。骡子斜着站在他和他的出生地之间，像一个障碍，点着愚蠢的头。他感觉像一个没有护照的人，无论到哪儿都被拒之门外。

那个混血儿在他身后朝着他喊："你说自己是个基督徒。"他不知怎么想法使自己坐直的。他开始大骂——一系列毫无意义的不礼貌的话逐渐在森林中减弱，就像一把锤子无力的敲打。他低声说："如果我再见到你，你不能责备我……"当然，他确实有理由生气；他失去了700比索。他无望地尖声喊道："我从不忘记一人的面孔。"

思 考 题

1. 读完以上节选你如何评判神父的性格？格雷厄姆·格林展现了神父的哪些弱点？
2. 在这部分叙述中，混血儿扮演了一个什么角色？
3. 文章涉及了哪些宗教问题，尤其是同罪与恩典相关的问题？本文中是如何展现这些问题的？
4. 在小说的这一部分中，格雷厄姆·格林的天主教信仰是以什么方式表现的？

第88章 R.S.托马斯

罗纳德·斯图尔特·托马斯[①] 于1913年生于威尔士的首都卡的夫。他在位于班戈(Bangor)的北威尔士大学学院学习古典语言文学,然后在兰达夫(Llandaff)圣米迦勒学院的威尔士教堂为圣职而学习,1936年被任命为教会的执事。1937年被任命为牧师。他的第一次较高的任命是任蒙哥马利郡的曼埃文(Manafon)教区的牧师。他在那儿任职十二年(1942—1954年)。在这期间,他的两部主要的诗集和一首单诗问世:《田地里的石头》(*The Stones of the Field*,1946年),《一英亩土地》(*An Acre of Land*, 1952年)和《牧师》(*The Minister*, 1953年)。他早期的诗作中反映了威尔士的富饶而温柔的乡村。

1954年,在达费德(Dyfed)北部的埃格鲁伊斯瓦克斯(Eglwys Fach),托马斯成为了圣米迦勒的教区牧师,1967年以前他一直留在这个教区,这之后他成为位于阿伯达伦(Aberdaron)的埃格鲁伊斯西维恩撒特(Eglwys Hywyn Sant)的教区牧师,位于半岛的顶端。在埃格鲁伊斯瓦克斯的这段时期是他的创作最多产的时期。他的作品也得到了进一步的认可。他的诗集《除夕之歌》收集了他早期诗集中的主要诗篇和十九首新诗。四部主要诗集也在此时问世:《晚餐之诗》(1958年),《毒麦》(1961年),《面包的真理》(1963年),和《圣母怜子》(1966年)。他于1959年获得了皇家文学协会海涅曼(Heinemann)奖,于1964年获女皇诗歌金奖。1978年他从教区牧师的职位

---

① 罗纳德·斯图尔特·托马斯(Ronald Stuart Thomas, 1913—):威尔士教士和诗人;主要作品:《除夕之歌》(1955),《晚餐之诗》(1958),《毒麦》(1961),《面包的真理》(1963),《圣母怜子》(1966)。

上退了下来。

托马斯非常清楚，有两样东西最吸引他的想像力：威尔士和自然。关于威尔士我们需要理解那里曾经满目绿茵，毫无污染。工业革命破坏了它的山谷的纯洁、城镇侵蚀了它的乡村。虽然托马斯是威尔士人，他仍然选择了英语表达他的思想。也许我们能在1946年发表在《威尔士》期刊上一篇名为《一些同时期的苏格兰文章》中找到一些他选择这一语言的动机：

> 我们不得不面对一种可能性，不是威尔士语的消失，而是它作为一种工具不能完全表达复杂、变化无常的现代生活。但是如果我们选择了英语作为工具，我们有专注的思想和坚强的意志持守威尔士人的纯粹性吗？爱尔兰已经做了，苏格兰正在为之努力，而我们也应该这样做。

在为本文集选录作品时，托马斯的决定使我们能直接选录他的作品，而不必求助翻译，他们可能有良好的意愿，但不一定能够完美无瑕地展现原作全貌。

尽管威尔士和自然界可能对托马斯的写作有促进作用，但是基督教信仰的影响也不能忽视。他的早期诗歌在反映基督教和基督教教会的内容上左右摇摆不定，有时还自相矛盾。例如，丘陵地区的农民被刻画成世界观超越了建筑物或制度化的宗教的限制。农民们直接接受自然界的启示而不是通过任何社会机构的宣传建立信仰，农民在单一的信仰中，荣耀地生活着。托马斯还以新教批评家的身份出现，批评改革派神学理论，反对其倡导的远离自然、贬低人类文化的重要性。《牧师》中的诗句可以证实这一点：例如，他关于新教的评论

> 新教——熟练的艺术破坏者；苦涩地否定歌声舞蹈以及纯真内心的欢乐。

以下我们将学习托马斯的一些后期诗歌，其中特别明确地提出一些有关基督教的问题。

选文一：圣母怜子[①]

《圣母怜子》选自1966年出版的同名诗集，意大利词语“圣母怜子”通常特指一幅画或一件雕塑作品，圣母马利亚将基督的尸体或抱在膝上或拥在怀里。托马斯思考着这一特定场景，将传统的主题“受难”（基督被处死在十字架上）与“处置”（基督的尸体被从十字架上放下）融合在一起。

永远是这些山峦
环绕着地平线，
冷眼旁观
沉静的场面。

最前方，
高大的十字架
忧郁又空空荡荡，
为他的身体哀伤。
他回到摇篮，
压在童女的手臂上。

这首诗一开始就令人有些不知所云，莫名其妙，什么山峦？什么地平线？我们是在谈论威尔士的山冈是耶路撒冷附近的山峦？这首诗可以看成对传统的受难和处置描述的美化作品，例如，贝利尼(Bellini)的圣子和圣母怜子图，两者都基于同样背景描绘了圣母马利亚和基督——在前者中，基督是个小孩；在后者中，则成了一具尸体。托马斯将空荡荡的十字架放在前场，而以山峦作为背景，用语言描绘了一幅画面，再现基督之死。

① 圣母怜子，写圣母马利亚的坐态，耶稣的遗体横卧在她的膝上。

思 考 题

1. 托马斯在谈到十字架时无疑喜欢用“空置的”一词。例如，他的诗作《在教堂里》，作为《圣母怜子诗集》的最后一篇收录其中，诗中写道：

   检验他的空虚的誓约；
   把他的问题一个接一个地钉在空置的十字架上。

   托马斯选用这一词句的用意何在？“空置的十字架”的寓意是什么？
2. 托马斯暗示那个空洞的十字架“为他的身体哀伤。他回到摇篮，压在童女的手臂上。”作者在这里想表达什么意思？

选文二：否定之路

在1972年，托马斯出版了一部名为《H'm》的诗集。这本诗集充满了消极的主题，它就好像是愤怒和绝望轰然而出——汇成诗集，展露诗人的悲伤甚至痛苦。作者的早期诗歌中显然也流露过同样的情绪但并不占主导地位。其中的许多诗歌都把上帝与毫无能力的人类进行对比，把上帝描绘成遥不可及的、冷酷无情充满敌意的。在这本诗集的“后记”中开头的几行也许就能揭示这点：

随着生活的改善，他们的诗变得越来越伤感。

这首诗摘自有点忧郁的名为《否定之路》(*Via Negativa*)的诗集。这个拉丁短语意为“否定的方法”，它是指以一种特定的方法认识人类对上帝的了解和认知，尤其是基于东方基督教传统；这种传统非常强调认识的局限性。这个方法的主要论点，可称之为“用否定方法所得的”神学理论(源于希腊术语“否定”或“拒绝”)，可以从圣约翰·克里索斯托名为《不能认识的上帝》一书中读到。克里索斯托强调了人类对上帝的认识和理解上的局限性：

让我们如此想像上帝吧：他无法形容、无法理解、无法看、

无法知道。让我们断言上帝超出人类一切表达力;他能摆脱人类智慧局限;天使不能看透他;众天使不能清楚地仰望他;小天使不能完全理解他。无论是掌权的,是有能的,是有美德的,还是一切的被造之物,没有一样能见到他。惟有圣子和圣灵了解他。

克里索斯托的观点是只有上帝才真正地了解上帝。任何被造之物——不管是人类或是天使——必须接受,它们作为受造之物,存在很大的局限,因此不能够把握和看见上帝。

6世纪作家伪狄奥尼修斯也曾使用"否定的"(apophatic)这一术语特指一种神学方法,这种方法否定有关上帝形象的任何积极主张,只是一味强调上帝的不可知性。灵魂被视为进入"一片黑暗,其中毫无理性可言",在这一片黑暗之中,灵魂迷失了方向,无法用语言和意象描述其所见所闻,所思所想。神学理论强调人类认知上帝的局限性,尤其是人类用概念和形象完整展现上帝的能力方面的局限性。

然而,必须注意的是,伪狄奥尼修斯对上帝也有积极的评论;他的着重点是人类的局限性的限制,避免人们做出荒谬的论断——有关上帝的一切我们都已知晓。但是,一些后来研究伪狄奥尼修斯的人只片面强调其思想的消极否定的一面。这一点在14世纪的英国神秘主义作品中有所体现,《未识之云》(*Cloud of Unknowing*)便是一例,他触及并全面展示了伪狄奥尼修斯思想消极的一面。

托马斯的诗《否定之路》涉及并展开了这重要的神学主题。

上帝无影无行,
不在我的生活中显形。
他是内心空虚的寂静,
他是我们寻找的意境,
并不奢望达到或寻见。
他并不消灭我的知识的空隙和盲点,
就像星星之间存在黑暗。
他是我们追随的回声,

那是他刚刚留下的脚印。
我们将手放在他肋旁，希望发现它仍然温暖；
就像他看着他们一样，我们看着人群和地方；
但却错过了影像。

思考题

1. 在这首诗中你能找出多少种“否定的”传统神学主题？
2. 仔细思考下面的词语：“空隙、裂缝”（“缝隙”的一种正式的说法），“黑暗”，“回声”，“脚印”。这些词语有何共同之处？它们如何表现托马斯关于上帝不在的观点？
3. 当托马斯提出我们“错过了影像”时，他是什么意思？

第89章 小马丁·路德·金

小马丁·路德·金[①] 被誉为是美国20世纪60年代黑人公民权利运动中最重要的人物之一。1929年1月15日，金出生在亚特兰大。他的根牢牢地扎于非裔美国人的浸礼会。他的祖父威廉姆斯(A.D. Williams)曾经是埃比尼泽(Ebenezer)的一个牧师，而且还是亚特兰大的国内有色人种进步会的创始人。他的父亲(老马丁·路德·金)已经接替了威廉姆斯的牧师的职位，并且也对公民权利问题非常热心。金受教育于莫尔豪斯(Morehouse)大学，他在那里对基督教的社会激进主义形成了自己的看法。这段经历使他做出人生的抉择。在莫尔豪斯学习一年后，金决定成为一名牧师，服务于社会。他在克拉泽(Crozer)神学院(切斯特，宾夕法尼亚州)继续进行神学方面的学习，并且，在1955年获得了波士顿大学系统神学的博士学位。拒绝了学术职位，金决定在完成哲学博士的学业后回到南部，并接受阿拉巴马州蒙哥马利得克斯特(Dexter)区浸礼会牧师的职务。

他发现自己置身于种族关系紧张的环境之中。种族隔离的问题造成了严重的社会分离。1955年12月5日，在蒙哥马利公民权利积极分子罗斯·帕克斯(Rosa Parks)拒绝遵守公共汽车的强制种族隔离的城市公约的五日之后，黑人居民们发起了一个公共汽车的联合抵制运动并选举金为新成立的蒙哥马利改进协会的主席。1956年，当这个联合抵制运动持续了整整一年时，金凭借他的勇气和雄辩的

---

① 马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr., 1929—1968年)：美国黑人公民权利运动的积极分子，宗教运动领袖；主要作品：《大步走向自由》(1958)，《为什么我们不能等待》(1964)。

口才而闻名全国。在美国最高法院宣布阿拉巴马的种族隔离法是违反宪法的之后,蒙哥马利的公共汽车在1956年12月最终废止了种族隔离制度。

这个联合抵制运动的成功,为提高黑人的社会地位做出更大的努力。1957年,金同其他南部的一些黑人牧师们建立了"南方基督徒领导大会"。作为这个运动的领袖,1957年,在林肯纪念堂的一次自由祷告会上,金在讲演中谈到已经设立的目标:为黑人争取投票权。1958年,他发行了他的第一本书,《大步走向自由:蒙哥马利的故事》(*Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*),1959年底,他从得克斯特辞职并返回到亚特兰大。

与此同时,在黑人公民权利运动中开始产生分裂。不断壮大的年轻黑人学生队伍,尤其是建立于1960年4月的非暴力学生协调委员会的成员认为金软弱、优柔寡断。金和年轻的激进分子之间的冲突逐渐公开化,白热化。最后,金决定摆脱激进分子们,集中全部精力投身于1963年春天在阿拉巴马的伯明翰市举行的一次大规模示威运动。黑人示威者与使用警犬和高压水龙头的警察之间产生冲突,这成为全世界各大报纸的头条新闻。6月,肯尼迪总统对伯明翰的抗议运动和阿拉巴马州州长、顽固的种族隔离分子乔治·华莱士(George Wallace)做出反应,总统同意向国会提交广泛公民权利的立法提案(国会最终于1964年通过公民权利法案)。随后许多团体举行了大规模的示威运动,1963年8月28日的一次游行使其达到了高潮,那次游行吸引了超过25万名抗议者来到华盛顿特区。金在林肯纪念馆的台阶上发表了以他的主题闻名于世的著名演讲《我有一个梦想》。

这次事件后的一年中,金名声大振。《时代》杂志宣称他是"本年度知名人士",他本人也获得了诺贝尔和平奖。但在激进分子占上风的斗争中,金往往被看成是温和的参与者。马尔科姆(Malcolm X, 1927—1965年)宣扬完全不同的主张,他号召自我防卫,呼吁黑人民族主义,与金缓和主张相比,马尔科姆的主张更有效地表达出北方黑人的不满和愤怒。金因批评美国干涉越南战争而失去了许多白人自由主义者的支持;这破坏了他和林顿·约翰逊政府之间的关系。1968年4月4日,当他去援助孟斐斯一个垃圾工人罢工活动时,遭人暗

杀。关于这次刺杀行动的动机至今仍没有一个满意的解释。金死后，他仍是非裔美国人公民权利斗争史上一个有争议的人，一些人赞扬他坚持非暴力方式，一些人谴责他过于温和。

选文：我有一个梦想

本篇选文是小马丁·路德·金在1963年8月28日"为工作和自由到华盛顿游行"上做的演讲。这是一篇优秀的政治演讲的范例，它带有讲道的风格，大量使用《圣经》中的例子，特别是进入应许之地的预言。文章也综合运用了"黑人民族"的语言和比喻。这篇演讲已经成为广为世人欣赏的文学作品，其实严格地讲，它是为讲演而作，而不是书面出版物。这篇文章根据林肯纪念堂的录音整理而成，文章之首隐晦地提到这一事实。

今天，我很高兴能同大家一起，参加这次将成为我国历史上为了争取自由而举行的最伟大的示威集会。

一百年前，一位伟大的美国人签署了《解放宣言》，今天我们站在他带有象征意义的身影下。这项重要法令，如灯塔希望之光，照亮了千百万受到不公正摧残的黑奴们；它如欢乐的黎明，结束他们漫漫长夜般的囚禁。然而，一百年后，黑人依然没有获得自由。一百年后，种族隔离的枷锁和种族歧视的锁链依然沉重，使黑人的生活步履维艰。

一百年后，在物质丰富的浩瀚海洋之中，黑人依然生活在贫困孤岛上。一百年后，黑人依然在美国社会的角落徘徊、挣扎，在自己的国土上过着放逐者的生活。所以，我们今天在这里聚集，要将这可耻、可悲的状况撕裂给世人观看。

从某种意义上说，我们是来到自己国家的首都兑现一张支票。当我们共和国的缔造者在书写宪法和独立宣言的精美词句时，他们实际上是签署了一张票据——一张每一个美国人都能继承的票据。

这张票据是对所有人的承诺，没错，所有人，不论白人还是黑人，都享有密不可分的三种权利：生存的权利、自由的权利和追求幸福

的权利。

显然，美国至今为止并没有对其有色公民兑现这张票据。美国不但没有承兑这笔神圣的债务，而且给黑人开出一张空头支票，一张盖着“资金不足”字样被退回的支票。

但是，我们拒绝相信正义的银行已经破产。我们拒绝相信这个国家巨大的机会宝库中资金短缺。因此，我们来兑现这张支票，这张支票将给我们以富足的自由和正义的保障。

我们来到这块圣地还为了提醒美国：“现在”一词中蓄含的紧急意义。没有时间清静下来服用渐进主义的镇静剂。现在是真正兑现民主诺言的时候。现在是冲出黑暗和种族隔离的荒谷，踏上种族平等的阳光之路的时候。现在是将我们的国家从种族歧视的流沙中拔出，建立在兄弟般坚实的磐石上的时候。现在是把公义的理想变成所有上帝之子都能眼见为实的时候。

现在是紧急时刻，岂容忽视。黑人不满的炎炎夏日不会过去，除非自由平等的秋天来临。1963 年不是一个结局，而是序幕的开始。如果这个国家依然一切照旧，那么那些希望黑人出口气就会满足的人们会猛然惊醒。

除非黑人享有公民权利，美国才会有安宁和平静。除非公平之日来临，反抗的旋风将会继续动摇我们国家的根基。

但我必须对站在正义殿堂门槛的人们讲几句肺腑之言。在赢得我们合法地位的过程中，我们不该因过犯而羞愧。

如果我们畅饮苦毒、仇恨之水，我们将永远无法满足对自由的饥渴。让我们永远在尊严和自律的原则上作战。我们绝不允许我们富于创意的斗争蜕化成暴力行动。让我们一次又一次升到崇高境界，让我们的体力和灵魂的力量合而为一。

占领黑人社区的新激进派思想，不该让我们丢弃对所有白人的信任，因为有一些白人兄弟已经认识到他们的命运和我们的命运紧紧相连，他们的自由和我们的自由息息相关，他们今天到场就是证明。我们不能孤独前行。

当我们前进时，让我们下定决心勇往直前。我们没有退路。有些人问民权运动的献身者，“你们何时才会满意?”只要黑人还是警察

暴力的牺牲品，我们就不会满意。只要我们拖着旅途中疲惫的身子，而不能住在高速公路旁的汽车旅社和城市中的旅馆时，我们就不会满意。只要黑人在密西西比州不能参加选举，纽约州的黑人觉得没什么可选的，我们就不会满意。

不，不，我们不会满意，除非公正如水长流，正义如溪流奔腾，我们才会感到满意。

我知道你们当中有些人经历了艰辛和苦难才来到这里。有些人是刚刚从狭窄的牢房中走出来。有些人为追求自由已遭受了迫害风暴的洗礼，经受了警察暴行的摧残。你们在逼迫中接受洗练。让我们坚守信念：无辜的苦难一定会得到拯救。让我们在这个信念中继续前行。

请你们回到密西西比，回到阿拉巴马，回到南卡罗来纳，回到佐治亚，回到路易斯安娜，回到我们北方城市中的贫民窟和黑人区吧，请坚信，这种情况能够而且将会改变。

让我们不要在绝望的深渊里挣扎。我的朋友们，我今天要对你们讲，虽然眼前形势严峻，明天困难重重，但我的心中梦想依然。这梦想深深地扎于美国之梦。

我梦想有一天，这个国家将会兴起，实践它信条的真正意义，我们持有的这些真理是不言而喻的：人人生来平等。

我梦想有一天，在佐治亚州的红色山冈上，昔日的奴隶和奴隶主的儿子们能够坐在一起，亲如兄弟。

我梦想有一天，甚至连密西西比州——那个没有公义和只有压迫，那个酷暑般统治下的沙漠会变成自由和公正的绿洲。

我有一个梦想，就是我的四个孩子将生活在一个不以肤色而只以品格论人的国家里。

今天，我有一个梦想。

我梦想有一天，阿拉巴马州会有所改变，即使现在有着恶意的种族主义者，州长对联邦法令提出异议并拒绝执行；有一天，就是在那里，黑人儿童和白人儿童能够手牵手，就像兄弟姐妹一样。

今天，我有一个梦想。

我梦想有一天，山谷高升，山峦平夷，洼路成坦道，曲径变通途，上帝的荣耀再现世间，万民同证他的光照。

这是我们的希望。我要凭着这个信念回到南方。有了这个信念,我们就能从绝望的山谷中开采出希望的石子。有了这个信念,我们就能使我们国家的凌乱混杂之声变成兄弟般美妙的交响曲。有了这个信念,我们就能一起工作,一起祈祷,一起奋斗,一起入狱,一起为自由而战,因为我们相信,有一天,我们会拥有自由。

这一天会到来,这一天上帝所有的孩子们将能唱出歌词的新意:我的祖国,自由甘润的土地,我要为你歌唱。这是我祖先仙逝的地方,这是早期移民者自豪的地方,让自由之声响彻每座山冈。如果美国想成为伟大的民族,就必须实现这一梦想。

因此让自由之声响彻新罕布什尔州的巍峨高峰!
让自由之声响彻纽约州的山冈!
让自由之声响彻宾夕法尼亚州的阿勒格尼高峰!
让自由之声响彻科罗拉多州冰雪覆盖的落基山!
让自由之声响彻加利福尼亚州的婀娜群峰!
不仅如此。
让自由之声响彻佐治亚州的石山!
让自由之声响彻田纳西州的望山!
让自由之声响彻密西西比州的座座山峰,个个土丘和山冈!

当我们身处此境,当我们让自由之声响起,当它响彻在每一间房屋,每一个小村庄,每一个州,每一个城市时,我们就能加速理想一天的到来。到那时,上帝所有的孩子们,黑人和白人,犹太教徒和非犹太教徒,新教教徒和天主教徒,将能够手牵手,一起高唱那首古老的黑人圣歌:“终于自由了! 终于自由了! 感谢全能的上帝,我们终于自由了!”

(摘自《世纪档案》,中国文史出版社,1996)

思 考 题

1. 在这段讲演中,你能看出哪些《圣经》中的意义?
2. “我有一个梦想”的主题是如何发展和巩固的?
3. 你认为作者为什么引用黑人的圣歌“终于自由了! 终于自由了! 感谢全能的上帝,我们终于自由了!”来结束全篇?

第90章 加里森·爱德华·基尔勒

加里森·爱德华·基尔勒[①] 于1942年生于明尼苏达州的爱诺加(Anoka),少年时,就读于爱诺加高中。后来他考入明尼苏达大学学习英语,1966年毕业。当他还是大学一年级新生时,就已经开始在电台工作,他最初的工作是为一家闭路电台(WMMR)做节目。1966年从明尼苏达大学毕业后,他独自来到纽约,想应聘到杂志社(如《大西洋月刊》)和出版社工作。这次旅行大约有一个月左右,而最后依然是无果而终。基尔勒便只好回到了明尼苏达的KUOM公司工作,并在1969年受雇于明州大众广播电台。从那之后他一直在该公司就职。

基尔勒和明州的一个位于韦伯根湖(Wobegon Lake)的虚构小镇有着不解之缘。1974年7月6日那天,基尔勒第一次主持了"家乡牧场里的伙伴"这个节目,当时有二十名听众在明州的圣保罗剧院聆听。他试图把这次节目做成一个现场音乐秀。"韦伯根湖"是作为一个每周独白栏目的地点插入的,以此使节目具有连续性。如今,"韦伯根湖"成为整个节目中最知名的栏目,基尔勒也因此成为著名人物。这个节目的原始版于1987年结束,后又重播。截至1999年,此节目每周都会在至少410家公共广播电台播放,听众人数约达220万。

《韦伯根湖的日子》(*Lake Wobegon Days*,1985年)已经成为美国讨论最多的作品之一,它在城市读者中引起了有关地方主义的热烈

---

① 加里森·爱德华·基尔勒(Garrison Edward Keillor, 1942—):公众广播电台编者,主持人,作者;主要作品:《韦伯根湖的日子》(1985),《韦伯根男孩》(1997)。

讨论。

此书以幽默深情的笔调描写“小城美国”，书中描写的那个美国小镇是基尔勒十分熟悉的地方——一个宗教占统治地位的地方。从基尔勒对韦伯根湖的描述中可以看出这一点：

韦伯根湖是以与它毗邻的水域命名的。韦伯根湖，起源于19世界新英格兰地区的超验主义者眼中的乌托邦。但是现今，居住于此的却是挪威人和日耳曼人的后裔。他们是那些去韦伯根湖、路德教派教堂和去圣女永恒责任教堂做祷告的，而这两个教堂都没什么名气。

不可避免地，这个小镇日常生活中充斥着有关宗教的争论和冲突。《韦伯根湖的日子》中选出的一章，使我们能够对这些争论的起源和重要性做出特别的评价。

基尔勒的视角主要集中在他提到的所谓的“弟兄会”身上，他指的当然是“基督教弟兄会”。他们的历史可以追溯到1825年，而另一些年轻的基督徒则与都柏林的三一学院有关。

这次运动传播速度很快，并且成为了英格兰著名的“普利茅斯弟兄会”运动。因1831年在该镇建立弟兄会而得名。约翰·尼尔森·达秘(John Nelson Darby)很快成为运动的主要领袖，他曾经是爱尔兰一家教堂的牧师。他在英伦岛以及欧洲大陆的许多地区都建立了弟兄会组织，尤其是法国和瑞士接壤的地域。他本人在1838—1845年一直生活在那里。

1845年，达秘回到英格兰之后，因教义和教会管理意见不一，弟兄会分裂。达秘的支持者组成了一个关系紧密的教会联盟。很快，它便被人们称为“排外弟兄会”，而其他的被人们称为“开明弟兄会”。后者保持了集会形式的教会管理模式，在很大程度上降低了原本很严格的会员资格标准。这两个组织之间关系紧张，这在北美弟兄会社区内有所反映。这些社区始建于19世纪60年代早期。

选文：韦伯根湖的日子

我的家境很贫寒。这是我孩童时期因家里使用很差劲的吸尘器

所得出的结论。当你用吸尘器打扫起居室时，吸尘器不断呻吟，然后停止工作，你得坐在上面在它呻吟中重新再启动。然后疯狂吸一气，又停下来。抽吹装置不佳，你得把毛团塞进去才成。我知道家境贫寒还因为唐纳德告诉我的。我还记得一次唐纳德问我，我爸爸能挣多少钱，我回答说一千元——那已经是我能想像的最高的钱数了。然后，他笑着说："你们太穷了，太穷了！"当时我们家的情况的确如此。而且，在这小镇上，每个人信奉的不是路德宗就是天主教，而我们却二者都不信。我们是圣洁弟兄会的信徒，然而这个教派太渺小，除了我们自己和上帝没有人知道。那时，当小孩子们问我是什么教派时，我只是答说自己是基督徒。因为如果解释信仰实在太难了，就像你宁愿穿上鞋子也不想解释自己长了六个脚趾。

哥特祖父曾经有一次动心想加入路德宗，他当时被牧师的有关恩典的激情布道所感染。祖父那天坐在教堂里听那个牧师布道时，好像他带着伊斯特婶婶的狗回家。路上狗追着某个名模穿过小镇，他在教堂台阶上，听着从窗内传来的声音，下定决心加入教会。但他从走廊望了一眼，又走了。

祖父说："他穿的简直极像罗马的教皇。那圣餐台，那教堂里神圣的壁画，还有散发着金黄色的烛台——我的上帝啊，这简直就是一台戏！"他看着书，像演员那样大声朗读。

耶稣曾说过："有两三个人奉我的名聚集，那里就有我在他们中间。"（马太福音 18：20）这句话对于弟兄会的成员来说足够了。我们在埃尔叔叔和芙洛婶婶空荡荡的客厅里聚会，客厅的四周只有几把椅子冲着中间摆着。没有穿着黑罩衫的牧师，没有风琴和钢琴。如果有的话，会让某人显得太扎眼。毫无炫耀的装饰，这样的环境使人不会感到自满的。没有耶稣的画像，他在我们的心中。这些忠诚的信仰者坐在一起等待，等待着圣灵的感动。其中一个讲话或祷告或唱赞美诗。没有乐谱，因为音乐必须出自内心，而不是书本。我们大家都熟悉的许多调子中选一个调子来唱一段经文。朗诵祈祷词对我们来说是亵渎神圣。祖父说："如果一个人忘记了想对神说什么的话，最好能让他坐下来再好好地想一想。"

"那是主祷文，"伊斯特婶婶虔诚地说。我们在星期日晚餐后一

起坐在门廊上，伊斯特和哈尔威是从明尼阿波利斯来到韦伯根湖路德教会做礼拜的。伊斯特婶婶嫁给哈尔威叔叔时，就加入了路德教会，这事从没在我家提过。

“你管那个叫‘祷告’吗？就像是一群坐在板凳上背诵课文的小学生一样？”

哈尔威叔叔清了清嗓子，然后冲我微微一笑问：“说起学校，你在那过得怎么样？”

圣灵不是感动我们当中正享受美好时光的人开口讲话，就是同我们玩笑。让我们坐着，也许安静才是关键。我们坐在那里，听着细雨落在屋顶上的声音，远处汽车驶过的声音，街对面房子里收音机的广播声，孩子骑车飞速而过，还有狗吠声。我们坐在那里等待圣灵启示我们的灵感。房间里是如此肃静。宁静的每一分钟对我而言都是奇美无比，就像同家人坐在门槛上，谁都觉得没必要开口。古老的钟表在滴答滴答地摆动着，外面的雨渐渐停了，阳光照亮了房间。透过一缕缕阳光，可以看到微尘在空气中下落，还有芙洛婶婶家洗干净衣服的清香，打过蜡的地板的味道，酒香味，新鲜面包的香味，这一切，都是基督赋予我们的。基督在我们中间，上帝爱我们，多么宁静，我们彼此也相爱。我想也许圣灵希望我能说出来，但我当时还只是一个小男孩，而孩子是要保持沉默的。而且，我的感情也没有那么挚诚。我暗自羡慕天主教——天主教的圣诞节、复活节，玫瑰经，赐福动物，所有一切都非常壮观。而所有我们做的一切相比之下是那么的平凡。他们的所作所为是那般庄严，那般壮丽——尤其是圣法兰西斯的圣餐日那天。那一天，他们在户外举行圣餐，这让所有的人都大饱眼福。牛、马、猪都在教堂外的草地上。那些动物骚动着，哀叫着，小鸡咯咯地叫；猫谋划着如何逃走，它突然从紧紧抱着它的小姑娘怀里跳了出来，然后猛然穿过人群；狗用力地摇着绳索；乐队中，三流乐手演奏着天主教的挽歌；安静的姊妹；各种旗子；哥伦布的勇士们穿着笔挺的黑色套装——我凝视着这一切直到眼珠子快要掉出来，我多希望它能够持续更长一段时光。

他指的是天主教徒，我的埃尔叔叔常常这样说：“ 基督徒们不炫耀。”我们因耶稣基督宝血而成圣，因此我们是圣徒，就像圣法兰西

斯一样，我们并不热衷宗教节日和宗教仪式，不管有没有动物，我们热衷静坐。每个星期天的早晨，我们十九个人一起坐在埃尔叔叔和芙洛婶婶的客厅里进行简朴的聚会，并用我们的破嗓子唱着圣歌，在离我们不远处天主教徒们在狂欢庆祝。当然我参加圣母会，但是如果在圣法兰西斯的宗教节日上祝福动物是一种预示的话，上帝啊，我真弄不懂，但是他们那儿有大象和演杂技的。

我坐在我们这一小群人中羡慕着他们的豪华和绚丽，因为我们唱歌时，甚至没有个口琴帮我们找调儿。埃尔叔叔说，不用把圣歌唱得那么完美，因为上帝看的是你的心。只要你的心与上帝同在，任何赞美都是好的。

弟兄会的成员们，就是奉耶稣基督的名聚在一起的圣徒，在客厅中聚会的人都是亲戚，从小就在同一信仰的哺育下成长。除了梅尔大哥，他是从酗酒中被拯救出来的，就像从火中被拽出的木棍，从水中被救起的将死的水手，从山坡上被救起的绵羊。他巨大的红鼻子还能注明他原先的情形。我非常羡慕他成为我们一员的那些奇妙故事。梅尔的父母是虔诚的教徒。他十五岁离家加入了海军。他曾经乘潜水艇去了很多遥远的地方，并且在那些地方经历了许多有趣的事。同时也日益堕落了，最后他去了明尼阿波利斯的联合福音教会，在那里他听到了上帝的声音，“就像我跟你说话一样的清楚”(他这么形容)。他那时候二十六岁，每天睡在桥下或废弃的房子里，一天喝两夸脱麝香白葡萄酒。但自从上帝告诉他，他必须重生，于是他就变成了新梅尔(除了他的鼻子)。

除了他的鼻子，梅尔·勃盖斯很像一个不惑之年的弟兄会成员：爱穿黑色套装，郑重其事，轻声细语，彬彬有礼。他的鼻子总能让你多看上几眼。那鼻子——扭曲、肿胀，红网密布，在他那还算英俊的脸上显得那么久远、死气沉沉，这是他“重生前”惟一的纪念品，也是重生后的广告。

对于我来说，我没有什么以前，我就生在一群重生的人中间。这个客厅是那么安静，会友们习惯性地坐在桌子周围的折叠椅上(在星期天早上舒适的椅子会被收起来)，用白布覆盖的桌子上有一杯酒和一块没切的面包。因此这场面对我来说熟悉得就像我的父母——我

生命的缔造者一样。我一直都在这儿。

我们一家在观景窗对面坐成一排，对面是埃尔叔叔、芙洛婶婶和他们的三个孩子：珍尼特、保罗和约翰尼。我能看见在埃尔叔叔杯子上映出的蓝天和枫树的影子。在我们左边，玛丽姑婆坐在贝基婶婶和罗尼叔叔的旁边；在我们右边坐着爷爷、奶奶和菲斯姑姑；在他们后边是梅尔，他坐在钢琴凳上。他的妻子瑞达是路德宗的教徒，她只是偶尔才来，她来的时候就像铜管乐队一样显眼。她涂着口红，眉毛被修正过，并且带着漂亮的帽子。从女弟兄会们的脸颊上能隐约看出香粉的痕迹，她们带着黑色或海军蓝的小帽子。在一次聚会上，当埃尔叔叔正在读《圣经》时，瑞达说："对不起，请问你正在读哪一章？"我们就不寒而栗，就好像她把一个盘子摔在地上——女人不能在聚会上讲话。另一次，在一个星期天早晨，她好像要去吃那些面包，结果爷爷把面包从她面前拿走了。事后对这事的解释是她同我们不能同一教派，因此不能分享圣餐。

我们是一群"排他"的弟兄会教徒，一个相信能通过避免接触不纯洁教团以保持自身纯洁性的一派。一些弟兄会的聚会，特别是在大城市里，不是很严格，他们和陌生人一起掰饼。我们称他们为"所谓开放式弟兄会"，这里的"所谓"暗示着他们不坚定的立场。我们坚持任何加入我们团契的人必须遵守各种细节，就像 1865 年离开圣公会[①] 的第一位弟兄崇敬正确的基本原则一样。在同一年，他们寄来了一张照片：二十一个留着落腮胡的穿着黑色长礼服的绅士，其中十二个坐在石墙上，九个站在他们后边，庄重地凝视着晴朗的英格兰的普利茅斯，他们为了反对浮华和基督贵族的腐化携手走到了一起。

不幸的是，一旦脱离了世俗的圣公会，一些煽动者不甘于和平，这些激情人士不甘于和平敬拜，却彼此刀兵相见。每个人都像是学者，完美的文学理论家。为一些别人看来无足轻重，但他们看来却是对信仰至关重要的问题争论不休。比如下面这个问题：信徒 A 常与信徒 B 有联系，B 由于某种原因与信仰错误教义的 C 有联系，那么信徒 D 是不是应该与 A 断绝关系，以避免污染呢，即使 A 并不信仰那

---

① 圣公会：英国国教。

个教义。

正确的答案是：应该。但是，一些信徒认为 D 只应该和 A 说话并劝他和 B 断绝关系。持不同观点的信徒便与他们迅速地断绝了关系。这就是贝德福德(Bedford)论题，他是使弟兄会在两年之内一分为二的众多论题之一。

尝过了立场正确，维护正义的甜头后，他们一有机会就分裂。当我出生时候，他们已经分成了数十个小教团，每个教团的成员都不与其他教团的人说话。

我们韦伯根湖派是弟兄会支会的一个分部，又被称为考克斯弟兄会(Cox Brethren)，同时也是"排他弟兄会"的分支之中的一个，对非考克斯派，我们就是考克斯派。但对我们来说我们只是教徒，是真正教会剩下为数不多的教徒。我们派系的名字来源于南达科他州的考克斯弟兄，他在 1932 年由于宣扬真理而被约翰逊弟兄会(Johnson Brethren)驱逐出来。为此我的爷爷和我们家族的大部分成员也自然效仿了考克斯先生，并成立了我们自己的派系。

约翰逊弟兄会的分裂是由于约翰逊先生相信对于旧约神所憎恶之事如今仍然为可憎之事，1932 年在湍急市(Rapid City)举行的恩典与真理圣经会上他提出此观点供大家讨论。考克斯先生站起来并走了出去，还有一些人也跟着他出去了。这个憎恶教义不仅违反了新约中的恩典原则，它还引起了对犹太律法的大论战。教徒们是否应该不吃猪肉，因为上帝说过它们是"不干净的"？我们是否应该像《利未记》和《申命记》上写的那样用剑刺死敌人，用石头打死那些叛逆的孩子？

约翰逊先生讲道中反对女性穿裤子，他还引用了《申命记》22 章 5 节的话："妇女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿妇女的衣服，因为这样的行为都是耶和华神所憎恶的。"但是考克斯先生觉得约翰逊先生忽视了恩典已经代替了律法，虽然他也支持女性不应穿裤子。当约翰逊先生说"在律法下对上帝来说荒谬的事在恩典下依然是荒谬的"的时候，考克斯先生闻到错误的糊味，站起来大步离去了。他和跟他一起离开的人走到一个小树林里，为约翰逊先生的灵魂祈祷；与此同时，约翰逊先生和那些还坐在里面的人也做着同样的

事。分裂从此无法修复，虽然人们认为考克斯弟兄会赞成穿裤子的。考克斯弟兄却对此话题闭口不谈。我的母亲从不穿裤子，但是在冬天她会给我的妹妹绑腿。这件事使爷爷颇为忧虑，他告诉母亲："绑腿没什么，只是它像什么或招惹什么？"他认为小男孩不应该穿睡衣，除非是在腿的部分有扣儿的那种。母亲说，耶稣小时候也是用长布包裹着的。但是爷爷说："那并不表示他穿的是裙子，也许他的腿是被分开裹的。"

思 考 题

1. 作者描述了哪种宗教冲突？这些冲突从多大程度上是小城的关注点所引发的？
2. 作者对弟兄会态度如何，尤其是他描述的运动的两个阶段（阶层）？
3. 为什么作者不惜笔墨大谈约翰逊先生的反对女性穿裤子的讲道？这里谈的是什么问题？你觉得作者重视这个问题吗？或者说他只是写写而已？

《圣经》卷名

旧约全书

创世记
出埃及记
利未记
民数记
申命记
约书亚记
士师记
路得记
撒母耳记上
撒母耳记下
列王纪上
列王纪下
历代志上
历代志下
以斯拉记
尼希米记
以斯帖记
约伯记
诗篇
箴言
传道书
雅歌
以赛亚书
耶利米书
耶利米哀歌
以西结书
但以理书
何西阿书
约珥书
阿摩司书
俄巴底亚书
约拿书
弥迦书
那鸿书
哈巴谷书
西番雅书
哈该书
撒迦利亚书
玛拉基书

新约全书

马太福音
马可福音
路加福音
约翰福音
使徒行传
罗马书
哥林多前书
哥林多后书
加拉太书
以弗所书
腓立比书
歌罗西书
帖撒罗尼迦前书
帖撒罗尼迦后书
提摩太前书
提摩太后书
提多书
腓利门书
希伯来书
雅各书
彼得前书
彼得后书
约翰一书
约翰二书
约翰三书
犹大书
启示录

术 语 表

下面是读者在阅读基督教著作,特别是基督教文字的过程中可能遇见的术语的简要讨论。其中许多词在本书中有更详细的论述。

交托(Abandonment):这一术语常被用来翻译法文"abandon"一词,指的是充满信心地把自己交托给上帝,并愿意凭着这种对上帝的信心活出基督徒的生命。特别与让-皮埃尔·得·考萨德(Jean-Pierre de Caussade)等作家相关,但在同时期的作家如塞尔斯的圣法兰西斯(St. Francis de Sales)和雅可·比尼格纳·波舒哀(Jecques Benigne Bossuet)等人那里也能发现这一概念。

嗣子说(Adoptionism):这种异端认为耶稣是在传道的某一时刻(通常在受洗时)被"领养"为上帝的儿子,反对如下正统教义:自受孕起,耶稣在本质上就是上帝的儿子。

更新(aggiornamento):更新教会的过程,常与教皇保罗二十三世和第二次梵蒂冈会议联系在一起。该词的意大利文可译为"更新"或"革新",指的是第二次梵蒂冈会议所带来的神学、灵性、制度的更新和变革的过程。

亚历山大学派(Alexandrian School):教父时期的一个思想流派,与埃及的亚历山大城紧密相关,以其基督论(强调基督的神性)和释经学(使用寓意解经)闻名于世。安提阿学派与它在这两个领域持相反观点。

再洗礼派(Anabaptism):来源于希腊词"再受洗礼者",指16世纪宗教改革中基于门诺(Menno Simons)或胡伯迈尔(Balthasar Hubmaier)等思想家之思想的激进派。

存在类比(Analogy of being)(拉丁文为 *analogia entis*):此理论与托马斯·阿奎那联系紧密,认为在被造的秩序和上帝之间存在着一致和类比的关系,这是神圣创造(creatorship)的结果。

信心类比(Analogy of faith)(拉丁文为 *analogia fidei*):这种理论的突出代表是卡尔·巴特,坚持被造的秩序和上帝之间的任何一致,都必须建立在上帝自我启示的基础上。

神性拟人说(Anthropomorphism):认为上帝具有人的特征(比如手或脚)或人的其他特征的理论倾向。

安提阿学派(Antiochene School):教父时期的一个思想流派,与今天的土耳其城市安提阿关系尤为紧密,以其基督论(强调基督的人性)和释经法(采用字面解经)闻名于世。亚历山大学派在这两个领域和它持相反立场。

反帕拉纠作品(Anti-Pelagian writings):奥古斯丁关于帕拉纠争论的一些作品,在其中他捍卫了自己关于恩典和称义的观点。参见帕拉纠主义。

启示的(Apocalyptic):一种著作类型或者宗教观,以末后的事和世界的末了为核心,常采用复杂的象征性异象的形式。旧约的《但以理书》和新约的《启示录》就属于这类作品。

护教学(Apologetics):以捍卫基督教信仰为核心的基督教神学领域,尤其指通过理性来论证基督教信仰和教义。

否定神学的(Apophatic):指一种风格独特的神学,强调对上帝的认识不能从人的范畴中获得。"否定"(源于希腊词 *apophasis*,"否定"或"否认")的神学方法特别与东正教修道院传统相关。

箴言(Apophthegmata):用于指称沙漠修士的著作集,常被称为《沙漠教父的箴言》。这些著作通常采用箴言的形式,它们简短而尖锐,内容是一些简明而实用的教导,表达了这些作者的典型思想。

使徒时期(Apostolic era):被视为权威的基督教会时期,从耶稣基督的复活开始(约公元 35 年)到最后一位使徒去世(约公元 90 年)。这个时期教会的思想和行为,至少在某种程度上被众多教会圈子广泛认为是标准的。

运用论(Appropriation):与三位一体相关的术语,在肯定三位一体的三个位格参与所有三位一体对外作为的同时,也可以将这些行为思想当成某一个位格的特别作为。因此,如果认为创造是圣父的工作,救赎是圣子的工作,也是恰当的,虽然实际上在这些工作中三个位格都在场并起作用。

阿里乌主义(Arianism):一种主要的早期基督教异端,认为耶稣基督是上帝最高的创造物,否认他的神性地位。阿里乌争论对基督论在公元 4 世纪的发展起

到重要的作用。

苦行主义(Asceticism)：用于指基督徒为了加深对上帝的认识和委生而实行的各种自我约束。该词派生于希腊词 askesis ("约束")。

赎罪(Atonement)：最早由威廉·丁道尔(William Tyndale)杜撰的一个英文词，用于翻译拉丁词 *reconciliatio*，后来逐渐有了引申义，指"基督的作为"或者"基督因着他的死和复活为信徒带来的益处"。

巴特式的(Barthian)：用于描述瑞士神学家卡尔·巴特(1886—1968年)之神学观点的形容词，主要因强调启示的优先性和耶稣基督的中心性而著称。"新正统"和"辩证神学"的用法也与此相关。

见主之面(Beatific Vision)：特别使用于罗马天主教神学中，指对上帝完全的看见，只有选民死后才能实现。但是托马斯·阿奎那等一些作家宣扬，上帝允许某些他喜悦的人——如摩西和保罗——在今生看见他。

八福(Beatitudes, the)：用于描述登山宝训开头部分(马太福音 5:3—11)所应许的八种福气。例如，"清心的人有福了，因为他们必得见神"和"使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子"。

加尔文主义(Calvinism)：一个有歧义的术语，在两种差别极大的意义上使用。其一，指深受约翰·加尔文或其著作影响的宗教团体(如改革宗教会)和个人(如西奥多·贝扎)的宗教思想。其二，指约翰·加尔文本人的宗教思想。尽管第一种含义更常用，但是人们越来越认识到这个词容易产生误解。

卡帕多西亚教父(Cappadocian Fathers)：对教父时期三位主要希腊语作者的总称：凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利和尼撒的格列高利。他们都生活在 4 世纪晚期。"Cappadocia"指他们所居住的小亚细亚(今土耳其)的一个地区。

笛卡尔主义(Cartesianism)：以勒内·笛卡尔(1596—1650年)为代表的哲学观点，特别重视认识者和知识的分离，坚持个体思考是哲学思考的正确起点。

教理问答(Catechism)：基督教教义的普及手册，通常采用问答的形式，旨在宗教教育。

净化(Catharisis)：洁净或纯化的过程，通过这一过程，个人得以摆脱灵性成长的障碍。

大公的(Catholic):形容词,既指教会在空间和时间上的普世性,也特指强调这一点的教会团体(有时也称为罗马天主教会)。

卡尔西顿定义(Chalcedonian definition):卡尔西顿公会议上的正式宣告,即耶稣基督被认为拥有神人二性。

灵恩、灵恩的(Charisma, charismatic):与圣灵的恩赐特别相关的一些术语。在中世纪神学中,"charisma"用于指上帝出于恩典赐予个人的属灵恩赐。20世纪早期以来,"charismatic"逐渐用于指一种神学和崇拜的风格,这种风格特别重视圣灵的即时临在和经验。

灵恩运动(Charismatic Movement):一种基督教的型态,特别强调在个人或群体的生活中对圣灵的个人经验,常常与说方言等"灵恩"现象联系在一起。

基督论(Christology):基督教神学的一个组成部分,讨论基督的身份,尤其涉及基督的神性和人性问题。

相融互摄(Circumincession):参见 Perichoresis。

公会议主义(Conciliarism):对教会或神学权威的一种理解,特别强调普世教会的作用。

忏悔、信条(Confession):这个词起初指认罪,在16世纪它获得了一个完全不同的专门涵义——指体现新教教会信仰原则的文献,比如路德宗的奥斯堡信条(1530年)或者体现早期路德宗思想的改革宗第一信条,以及瑞士改革宗第一信条。

同质的(Consubstantial):源于希腊词 *homoousios* 的拉丁词,字面意识是"同一本质的"。用于肯定基督耶稣完全的神性,尤其反对阿里乌主义。

合质论(Consubstantiation):指真实临在论,以马丁·路德为代表,坚持圣餐中的面包和酒的实质与基督的身体和血的实质相混合。

冥想(Contemplation):一种祷告的方式,与默想不同。在冥想中,个人避免或尽量减少使用语言或意象,为了能够直接经历上帝的同在。

信经(Creed):基督教信仰的正式规条或总结,为所有基督徒所共同坚持。最重要的是使徒信经和尼西亚信经。

灵魂的黑夜(Dark Night of the Soul):这个词特别与十架约翰联系在一起,指的是灵魂被吸引靠近上帝的方式。约翰将"主动的"黑夜(在"主动的"黑夜里,

信仰者主动靠近上帝)与“被动的”黑夜区分开来,在“被动的”黑夜里,上帝是主动的,信仰者是被动的。

自然神论(Deism):指以 17 世纪为代表的一群英语作者的观点,他们的理性主义孕育了启蒙时期的许多思想。这个词常常指一种对上帝的看法,它承认上帝是世界的创造者,但反对上帝继续介入这个世界。

超然(Detachment):一种心智习惯的培养,目的是为了脱离对世间物质、情感或事务的依赖。这并不意味着世间的事物是邪恶的;而是说,人们若不能以正确的态度对待它们,就会被它们奴役。超然是为了培养一种独立于世的感觉,这样世界既能被人们享用,又不成为个人与上帝之间的障碍。

现代的虔诚(*Devotio Moderna*):14 世纪形成于荷兰的一种思想流派,代表人物有吉尔特·格老特(Geert Groote,1340—1384 年)和托马斯·厄·肯培(Thomas à Kempis,1380—1471)。该流派强调模仿基督的人性。最著名的著作是《效法基督》。

辩证神学(Dialectical theology):指瑞士神学家卡尔·巴特(1886—1968 年)的早期思想,重视神人之间的“辩证”关系。

幻影说(Docetism):早期基督教异端,认为基督拥有纯粹的神性,只拥有人类的“外表”。

多纳徒派(Donatism):以 4 世纪罗马帝国北非为中心的一场运动,发展了教会和圣礼的严律主义思想。

荣耀颂(Doxology):赞美的一种形式,通常和正式的基督教崇拜相联系。“荣耀颂”神学方法强调赞美和崇拜在神学思考中的重要性。

复活节(Easter):基督教年历中也许是最重要的节日,庆祝耶稣基督的复活(参见 395—398 页)。

伊便尼派(Ebionitism):一种早期基督教异端,认为基督是完全的人,虽然承认他被赋予特别的圣灵能力,这种能力使他和其他人区别开来。

教会学(Ecclesiology):讨论教会理论的基督教神学部分。

启蒙运动(Enlightenment, the)19 世纪以来使用的一个术语,强调人的理性与自主,是 18 世纪许多西欧和北美思想的典型特征。

末世论(Eschatology):基督教神学讨论“末后之事”的部分,尤其是复活、地狱和

永生的思想。

圣餐(Eucharist)：本书指一种圣礼，也称为"弥撒"、"主餐"和"交圣餐"。

福音派(Evangelical)：开始指改革运动，特别是16世纪10年代至20年代之间发生在德国和瑞士的改革运动，但今天用于指以英语世界神学为代表的一场运动，这场运动特别重视圣经的权威性和基督之死的赎罪性。

释经(Exegesis)：文本阐释学，通常特指圣经注释。"释经"主要指"解释圣经的过程"。在圣经注释中使用的特殊技巧通常被称作"解释学"。

典范说(Exemplarism)：一种独特的赎罪法，强调耶稣基督为信徒确立的道德和宗教榜样。

教父(Fathers)："教父作者"(Patristic Writers)的同义词。

惟信论(Fideism)：一种基督教神学的理解，拒绝接受基督教信仰以外的(尽管有时是需要的)批评或者评价。

五种方法(Five Ways, the)：标准用语，指托马斯·阿奎那创立的五种"证明上帝存在的方法"。

第四福音书(Fourth Gospel)：指约翰福音。这个词突出了这部福音书与众不同的文学和神学特点，这些特点使它与头三部结构相同的福音书区别出来，后者通常被称作"符类福音书"。

基要主义(Fundamentalism)：美国新教的一种形式，特别重视圣经无误的权威性。

解释学(Hermeneutics)：指文本阐释或注释的原则，尤其指关于《圣经》以及《圣经》在今天的应用的阐释原则。

静修主义(Hesychasm)：一种与东方教会联系尤为紧密的传统，非常重视通过"内在安静"(希腊文：*hesychia*)获得上帝的显现。特别与"新神学家"西门(Simeon)和格列高利·帕拉马(Gregory Palamas)等作者相关。

历史上的耶稣(Historical Jesus)：用于指历史上的拿撒勒人耶稣，以19世纪为代表，抗议对这个人物的基督教——尤其是《新约圣经》和信经中所体现出的——解释。

历史批评法(Historico-Critical Method)：将包括《圣经》在内的文本视为历史文献

的方法，认为惟一正确的理解必须建立在与具体写作背景相联系的基础上。

宗教史学派(History of Religions School)：采用宗教史的方法，以对基督教起源的研究为代表，将《新旧约圣经》的发展视为与其他宗教，比如诺斯替教，相遇做出的回应。

本体同一论(Homoousion)：希腊术语，字面意思是"具有相同本质的"，在4世纪范围逐渐扩大，用于指称正统的基督教信仰，即基督耶稣是"和上帝有同一本质的"。这是一个有争议的术语，直接反对阿里乌派认为耶稣基督和上帝"具有相似本质"的观点。参见同质说。

人文主义(Humanism)：在严格意义上指与欧洲文艺复兴相联系的文化运动。运动的核心不是指(像这个词的当代涵义所暗示的)一系列世俗或世俗化的思想，而指新产生的对古代文化成就的兴趣。这被视为欧洲文化和基督教在文艺复兴时期复兴的主要资源。

本质合一(Hypostatic union)：耶稣基督中神人二性合一，两种本质互不冲突的教义。

圣像(Icons)：神圣的画像，特别是耶稣的画像。它们在东正教灵性神学中起着重要的作用，被视为"通向上帝的窗户"。

意识形态(Ideology)：通常指一些世俗的信仰和价值观，这些信仰和价值观支配着社会或一群人的行为和观点。

伊格纳修灵性神学(Ignatian spirituality)：泛指与伊格纳修·罗耀拉(Ignatius Loyala, 1491—1556年)相关的灵性神学，以他的《属灵的操练》一书为基础。

道成肉身(Incarnation)：指上帝在耶稣基督的位格中披戴了人性。"道成肉身主义"经常用于指非常重视上帝成为人的神学方法。

耶稣的祷告(Jesus Prayer)：该祷告的基本形式是："主耶稣基督，上帝的儿子，求你怜悯我。"这可以看作是对耶利哥城外的瞎子恳求耶稣的祷告(路加福音18:38)的改编。这一祷告在东正教的灵修生活中被广泛使用，通常还伴有身体的姿势，如特定的呼吸方式。

因信称义的教义(Justification by faith, doctrine of)：基督教神学的组成部分，讨论一个罪人如何能够和上帝建立关系。这个教义已经证明在宗教改革时期具有非常重大的作用。

神性抛弃说(Kenoticism):基督论的一种形态,特别强调基督道成肉身时“抛弃”了某些上帝的属性,或者他“倒空自身”至少部分上帝的属性,特别是全知与全能的属性。

福音宣讲(Kerygma):以鲁道夫·布尔特曼(1884—1976年)和他的追随者为代表,用于指新约中与耶稣基督的重大意义相关的基本信息或宣告。

新教自由派(Liberal Protestantism):与19世纪德国联系很紧密的一场运动,强调宗教与文化的延续性,兴盛于施莱尔马赫与保罗·蒂利希之间。

解放神学(Liberation Theology):指任何强调对福音的解放性冲击的神学运动,但逐渐用于指20世纪60年代晚期在拉丁美洲发展的运动,这场运动强调政治行为的功能,目标是从贫穷和压迫中获得政治解放。

圣礼(Liturgy):公众仪式的书面文字,尤其是圣餐仪式。

逻各斯(Logos):希腊词,意为“词语”,在教会基督论的发展中占有至关重要的位置。耶稣基督被视为“上帝之道”;此问题关注认信的暗示意义,特别关注耶稣基督中的神圣“逻各斯”与其人性的关系。

路德宗(Lutheranism):与马丁·路德相关的宗教思想,以在小教理问答和奥斯堡信条中所表达的为代表。

摩尼教(Manicheism):与摩尼教徒相关的强烈的宿命论观点,是希坡的奥古斯丁的早期信仰。区分两种不同的神,一为恶,一为善。恶因此被视为邪恶之神作用的直接后果。

默想(Meditation):一种祷告的方式,与冥想不同。默想时使用意象(如《圣经》中提供的意象)作为手段,使心思能集中在上帝的身上。

中古英语文学(Middle English literature):从1066年诺曼入侵到1485年左右的英语文学。

形态论(Modalism):一种三一论异端,将三位一体中的三个位格视为神性的不同“形态”。典型的形态论认为上帝在创造中表现为圣父,在救赎中表现为圣子,在成圣工作中表现为圣灵。

基督一性论(Monophysitism):认为基督只有一个本质,即神性(源于希腊语*monos*,“惟一”,和*physis*,“性”)本质。这种观点与为卡尔西顿公会议(451年)所维护的正统观念——基督有神人二性——相区别。

神秘主义(Mysticism)：该词具有多重的涵义。最主要指与上帝的合一，它被看作是基督徒生活的终极目标。这种合一不是理性或思想的合一，而是对上帝的直接意识或经验。

新正统(Neo-Orthodoxy)：指卡尔·巴特(1886—1968 年)的一般立场，特别指他吸纳正统改革宗时期神学关注的方式。

古英语文学(Old English literature)：从 750 年到 1066 年诺曼入侵期间的英语文学。

本体论证明(Ontological argument)：指证明上帝存在的一种方式，以经院神学家坎特伯雷的安瑟伦为代表。

正统的，东正教(Orthodoxy)：这个词有一些不同的用法，最主要指正统的，意为“正确的信仰”，以区别于异端；东正教，指在俄国和希腊占主导地位的一种基督教形式；指新教运动意义上的“正统”，这场运动以 16 世纪晚期至 17 世纪早期为代表，特别强调教义规条的必要性。

基督再临(Parousia)：希腊词，字面意思是“来临”或“到达”，常指基督的第二次降临。基督再临观念是基督教理解的“末后之事”的一个重要方面。

圣父受苦说(Patripassianism)：神学异端，兴起于公元 3 世纪，与诺图斯(Noetus)、帕克西亚(Praxeas)、撒伯里乌(Sabellius)等作者相关，核心为相信圣父和圣子一起受苦。亦即基督在十字架上的受苦应该看作天父的受苦。这些作者认为，神性中的惟一差异是形态或工作的延续性，这样，圣父、圣子、圣灵就仅仅是同一神圣实体的不同存在或表达方式。

教父的(Patristic)：形容词，指教会历史的头几个世纪，在《新约圣经》之后(教父时代)或期间写作的思想家(教父作者)。对于许多作者，这个时期似乎是公元 100—451 年(亦即新约最后一篇写作完成和具有深远意义的卡尔西顿公会议之间的时期)。

帕拉纠主义(Pelagianism)：与奥古斯丁直接对立的一种观点，在人如何获得救恩的问题上，非常重视人的工作而轻视了上帝的恩典。

相融互摄(Perichoresis)：与三位一体教义相关的术语，经常也用拉丁词 *circumincessio* 表示。基本主张是三位一体中的三个位格互相之间分享生命，因此没有任何一个是孤立、与另外两个位格相分离的。

《菲罗卡里亚》(Philokalia)：希腊词(字面意思是“爱美的事物”)，通常用来指称

两本希腊的灵性作品集：奥利金的著作节选，或哥林多的马克留斯(Macarius of Corinth)和 18 世纪圣山的尼哥底母(Nicodemus of the Holy Mountain)收集的作品集。

敬虔派(Pietism)：一种基督教信仰方式，以 17 世纪的德国作者为代表，重视信仰的个人化运用，要求基督徒过圣洁的生活。在英语世界这场运动或许以循道宗的形态最为著名。

后自由主义(Postliberalism)：一场神学运动，以 20 世纪 80 年代的杜克大学和耶鲁大学为代表，批评对人的经验的随意依赖，要求在神学上恢复共同的传统观念的主导作用。

后现代主义(Postmodernism)：一种大众文化运动，特别流行于北美，产生于对启蒙运动普遍理性原则之信任的全面崩溃。

实践(Praxis)：希腊词，字面意思是“行为”，卡尔·马克思用于强调与思想相关的行为的重要性。强调“实践”对拉丁美洲解放神学有相当大的冲击作用。

新教(Protestantism)：因斯拜尔会议(1529 年)将反抗罗马天主教行径和信仰的人称为“抗议者”而得名。在 1529 年之前，这些人和团体自称“福音派”。

四重寓意说(Quadriga)：拉丁词，指对《圣经》的“四种解释”，即字面的、寓言的、比喻的和类比的。

激进的宗教改革(Radical Reformation)：越来越频繁地指再洗礼运动，是一个超出了路德和茨温利设想的宗教改革派别，与教会教义关系尤为紧密。

改革宗的(Reformed)：指从加尔文(1510—1564 年)及其追随者的著作中汲取灵感的神学传统。现在通常不用“加尔文主义的”(Calvinist)，而用“改革宗的”。

撒伯里乌派(Sabellianism)：一种早期的三一论异端，认为三位一体的三个位格是同一位神在不同历史阶段的显现。一般被认为是形态论的一种形式。

圣礼(Sacrament)：在纯粹历史意义上，是指耶稣基督自己创立的教会仪式或礼仪。虽然罗马天主教神学和教会实践中认为有七种圣礼(洗礼、坚振礼、圣餐、婚礼、按立、告解、临终涂油)，新教神学家一般坚持《新约圣经》中只能找到其中两个(洗礼和圣餐)。

塞尔斯的(Salesian)：与塞尔斯的法兰西斯(Francis de Sales, 1567—1622 年)或根据他的思想和价值观建立的机构有关的。最重要的塞尔斯团体是 1895 年

建立的塞尔斯的法兰西斯会。

分裂教会罪(Schism):指蓄意分裂教会合一,受到早期教会中有巨大影响力的作者,如西普里安和奥古斯丁的强烈谴责。

经院哲学(Scholasticism):一种独特的基督教神学方法,在中世纪特别盛行,这种神学方法重视基督教神学的理性论证和系统表述。

圣经原则(Scripture principle):以改革宗神学家们为代表的神学,这种神学认为教会的行为和信仰应该依据《圣经》。任何不能证明有《圣经》依据的思想都不能视为对信徒具有约束力的思想。常用词"惟独圣经"(*sola scriptura*)总结了这项原则。

基督救赎论(Soteriology):基督教神学组成部分,讨论救赎(希腊文:soteria)的教义。

符类福音书(Synoptic Gospels):指头三部福音书(马太、马可和路加)。这个词(源于希腊词 *synosis*,"概要")表示这三部福音书可以被认为提供了耶稣基督的生、死与复活相近的"概述"。

符类问题(Synoptic Problem):三部符类音书如何相关的学术问题。"二源"说或许是最普遍的观点,即马太和路加都以马可为源,同时它们也吸收第二种资源(通常被称作"Q")。其他的可能性也存在,比如,格里斯巴赫(Grisebach)设想,认为马太福音首先写成,其后是路加,再其后是马可。

神正论(Theodicy):莱布尼兹杜撰的词,指如何在世界上面对恶的存在时证明神之善的神学。

神意感应说(Theopaschitism):一条有争议的教义,兴起于6世纪,被一些人认为是异端。这种教义与马克森狄(John Maxentius)等作者以及"三位一体中的一位已被钉了十字架"的说法相关。这种说法可以获得完全正统意义上的解释,拜占廷的李安迪(Leontius of Byzantium)等人为之辩护。但是一些更为小心的作者认为它具有潜在的误导和迷惑性,其中包括霍米斯达教皇(Pope Hormisdas,死于523年),因此逐渐废弃。

上帝之母(Theotokos):希腊词,字面意思是"上帝的"。指马利亚——耶稣基督的母亲,意在增强道成肉身教义的核心思想——即,耶稣基督不是其他,正是上帝。此概念在聂斯脱利派争端时期被东方教会的作者广泛使用,因为它同时清晰表达了基督的神性和道成肉身的现实。

变质说(Transubstantiation):指圣餐中的面包和酒虽然保留了原来的外观,实际上已经变成基督的身体和血的教义。

三位一体(Trinity):极富特色的基督教上帝论,反映了基督教对上帝之经验的复杂性。本教义通常被概括为类似"三个位格,一位上帝"这样的格言。

二性说(Two natures, doctrine of):一般指耶稣基督的神人二性。相关术语包括"卡尔西顿定义"和"本质同一"。

武加大圣经(Vulgate):《圣经》的拉丁文译本,主要源于哲罗姆,是中世纪神学的主要基础。

茨温利主义(Zwinglianism):通常指茨温利的思想,但更常用于特指他对圣礼,尤其对"真实临在"的观点("真实临在"在茨温利看来更多是"真实的不在")。

选文出处

第5页
Justin Martyr, *Apologia* I.xlvi.2–3; II.x.2–3; II.xiii.4–6.
第6页
Tertullian, ***de praescriptione haereticorum***, 7
第10页
Augustine, ***de doctrina Christiana***, II.xl.60–61.

1 第16页
Clement of Rome, ***First Letter to the Corinthians***, 1–6.

2 第21页
Ignatius of Antioch, ***Letter to the Romans***, 1–10.

3 第26页
The Martyrdom of Polycarp, 1–22.

4 第37页
Irenaeus of Lyons, ***Adversus omnes Haereses***, I.1.1–I.2.6; II.1.1–II.2.5; translation from ***Ante-Nicene Fathers to A.D. 325***, edited Alexander Roberts and James Donaldson, 10 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1985–7, vol. 4.

5 第52页
Tertullian, "Apologeticus," 1–4; translation from ***Ante-Nicene Fathers to A.D. 325***, edited Alexander Roberts and James Donaldson, 10 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1985–7, vol. 3.

6 第63页
Eusebius of Caesarea, ***Ecclesiastical History***, III.1–11; translation from ***A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series***, edited Philip Schaff, 14 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–91, vol. 1.

7 第76页
Athanasius, ***de incarnatione*** IV.19–25; translation from ***A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series***, edited Philip Schaff, 14 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–91, vol. 4.

第82页
Athanasius, ***de vita Antonii***, 1–11; translation from ***A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series***, edited Philip Schaff, 14 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–91, vol. 4.

8 第90页
Ephraim of Syria, "The Pearl"; translation from ***Select Works of Ephrem the Syrian***, translated by J. B. Morris. Oxford: Parker, 1847.

9 第98页
Cyril of Jerusalem, ***Catechetical Lectures*** Prochesis 1–17; translation from ***A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series***, edited Philip Schaff, 14 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–91, vol. 7.

10 第106页
Gregory of Nyssa, "Funeral Oration on Meletius"; translation from ***A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series***, edited Philip Schaff, 14 volumes. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–91, vol. 5.

11 第115页
"The Peregrination of Egeria"; translation from Louis Duchesne, ***Christian Worship: Its Origin and Evolution. A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne***. London: SPCK, 1903.

12 第126页
Augustine of Hippo, ***Confessions*** VIII.vi.14–xii.30; translation by Albert C. Outler, Ph.D., D.D., Professor of Theology, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas; published 1955, and placed by him in the public domain.

13 第139页
Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, "Vexilla Regis prodeunt"; translation by John Mason Neale. Text in ***Hymns Ancient and Modern Revised***. London: William Clowes, 1926, p. 73.

14 第149页
Caedmon's Hymn; in Richard Hamer, ***A Choice of Anglo-Saxon Verse***. London: Faber & Faber, 1970, p. 123.

15 第151页
Bede, ***History of the English Church and Nation***, I.23–27; translation in The Venerable Bede, ***The Ecclesiastical History of the English Nation***. London: J. M. Dent, 1910.

第155页
Bede's Death Song; in Richard Hamer, ***A Choice of Anglo-Saxon Verse***. London: Faber & Faber, 1970, p. 127.

16 第157页
"The Deer's Cry"; in ***Selections from Ancient Irish Poetry***. London: Constable, 1911, pp. 25–7.

17 第161页
"The Dream of the Rood"; in S. A. J. Bradley, ***Anglo-Saxon Poetry***. Everyman Library. London: J. M. Dent, 1982, pp. 160–3.

18 第166页
"Genesis B XI–XIII"; in S. A. J. Bradley, ***Anglo-Saxon Poetry.*** Everyman Library. London: J. M. Dent, 1982, pp. 25–32.
第171页
"Christ and Satan VIII–IX"; in S. A. J. Bradley, ***Anglo-Saxon Poetry.*** Everyman Library. London: J. M. Dent, 1982, pp. 95–9.
19 第174页
Kevin Crossley-Holland, *The Exeter Book Riddles.* London: Penguin, 1993, No. 26, p. 29.
20 第178页
The Blickling Homilist, "An Easter Day Sermon," in ***Anglo-Saxon Prose***, translated by Michael Swanson. London: Dent, 1993, pp. 122–9.
21 第184页
Aelfric, "The Passion of St Edmund," in ***Anglo-Saxon Prose***, translated by Michael Swanson. London: Dent, 1993, pp. 158–64.
22 第190页
Wulfstan, "Sermo Lupi ad Anglos," in ***Anglo-Saxon Prose***, translated by Michael Swanson. London: Dent, 1993, pp. 178–84.
23 第206页
Anselm of Canterbury, "Prayer to Christ"; translation in ***The Prayers and Meditations of St. Anselm***, translated by Benedicta Ward. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, pp. 94–5.
24 第211页
Peter Abelard, ***Historia Calamitatum***, 6–7; translation in Peter Abelard, ***Historia Calamitatum: The Story of My Misfortunes.*** New York: Macmillan, 1922.
25 第221页
Bernard of Clairvaux, ***de diligendo Deo***, 4.
26 第226页
Francis of Assisi, "***Canticle of the Creatures***"; original Italian in H. Goad, ***Greyfriars: The Story of St Francis and His Followers.*** London: John Westhouse, 1947, pp. 137–8.
27 第230页
Ancrene Wisse, Part 3; translation in ***Ancrene Wisse: Guide for an Anchoress.*** London: Penguin Books, 1993, pp. 60–6.
28 第237页
Thomas Aquinas, ***Summa Theologiae*** Prima Pars quaest. 1, art. 9.
29 第241页
Hugh of Balma, ***The Roads to Zion***, prologue, 5–7; Latin text in Francis Ruello and Jeanne Barbet, ***Theologia Mystica***, 2 vols. Paris: Editions du Cerf, 1995, vol. 1, 130–2.
30 第244页
Dante Alighieri, ***Inferno***, canto 1; translation in Henry Wadsworth Longfellow, ***The Divine Comedy of Dante Alighieri.*** London: Routledge, 1867.
31 第249页
Ludolf of Saxony, ***Vita Jesu Christi Domini ac salvatoris nostri.*** Paris: U. Gering

& B. Rembolt, 1502, praefatio. Note that this edition uses a variant title: the more common title is *Vita Jesu Christi redemptoris nostri.*

32 第252页

The Cloud of Unknowing, 17–24; translation in *A Book Of Contemplation The Which Is Called The Cloud Of Unknowing*, edited Evelyn Underhill, 2nd edn. London: Watkins, 1922.

33 第263页

William Langland, *Piers the Ploughman*, XVII; translated by J. F. Goodridge. Harmondsworth: Penguin Books, 1959, pp. 217–30.

34 第275页

Geoffrey Chaucer, "The Pardoner's Prologue"; translation in Chaucer, *The Canterbury Tales*, translated by Nevill Coghill. Harmondsworth: Penguin Books, 1951, pp. 259–62.

35 第282页

Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love, 6–7*; translated by Clifton Wolters. Harmondsworth: Penguin, 1966, pp. 63–71.

36 第289页

York Mystery Plays: A Selection in Modern Spelling, edited by Richard Beadle and Pamela M. King. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 212–21.

37 第304页

Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ* I.1–3; translation by Aloysius Croft and Harold Bolton. London: J. M. Dent, 1910.

38 第309页

William Dunbar, "*Rorate coeli desuper.*" Full bibliographical references to poems are not given, in that these are easily accessed through collections of the poets' writings, or appropriate anthologies.

39 第333页

Erasmus of Rotterdam, *Moriae Encomium*, 52–5; translation by John Wilson. Erasmus, *The Praise of Folly*. Oxford: Clarendon Press, 1913.

40 第349页

"Letter on Translating the New Testament". Translated from: "Sendbrief von Dolmetschen"; in *Dr. Martin Luthers Werke* (Weimar: Hermann Boehlaus Nachfolger, 1909), Band 30, Teil II, pp. 632–46 by Gary Mann, Ph.D. Assistant Professor of Religion/Theology, Augustana College, Rock Island, Illinois. This text was translated by Dr. Gary Mann in 1995 and was placed by him in the public domain.

"Luther's Little Instruction Book"; (The Small Catechism of Martin Luther). This text was translated in 1994 for Project Wittenberg by Robert E. Smith and has been placed in the public domain by him.

41 第374页

Ignatius Loyola, *Spiritual Exercises*, second exercise; translation by Father Elder Mullan, S.J. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1914.

42 第380页

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.1–2; translation by Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1867.

43 第388页
John Foxe, *Acts and Monuments*, 8. Text from *Acts and Monuments of John Foxe*, 4th edn. London: Religious Tract Society, 1877.
44 第400页
Edmund Spenser, "Hymne of Heavenly Beauty."
45 第414页
"Preface," *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments, translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised by His Majesty's Special Command. Appointed to be read in churches.* London, 1611.
46 第444页
Sir Walter Ralegh, "The Passionate Man's Pilgrimage."
47 第448页
Lancelot Andrewes, "Sermon XIV on the Nativity"; in *Seventeen Sermons on the Nativity*. London: Griffith, Farran, Okeden and Welsh, 1903, pp. 229–44.
48 第463页
William Shakespeare, "Sonnet 146."
49 第467页
John Donne, "Sermon No. 1," in *The Sermons of John Donne*, edited E. M. Simpson and G. R. Potter, 10 vols. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1954, vol. 7, pp. 51–71.
第483页
John Donne, "Divine Meditations."
50 第489页
George Herbert, *The Temple*.
第495页
George Herbert, "The Parson Preaching," from *A Priest to the Temple*; in *The Works of George Herbert*, ed. F. E. Hutchinson. Oxford: Clarendon Press, 1941, pp. 232–5.
51 第499页
Sir Thomas Browne, *Religio Medici* II.xiv–xviii. Text in Sir Thomas Browne, *Religio Medici*. Harvard Classics. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.
52 第506页
John Milton, "Paradise Lost."
53 第514页
Jeremy Taylor, *Holy Dying*, chapter 1, section 1. Text in Jeremy Taylor, *The Rules and Exercises of Holy Dying*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
54 第520页
Henry Vaughan, "The British Church."
第522页
Henry Vaughan, "Religion."
55 第527页
Andrew Marvell, "Bermudas."
第529页
Andrew Marvell, "The Coronet."

56 第535页
Blaise Pascal, *Pensées* 60–72; translation by W. F. Trotter, Pascal's *Pensées*. London: Dent, 1932.
57 第543页
John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, chapter 1. Text in *Grace Abounding To The Chief Of Sinners: And, The Pilgrim's Progress From This World To That Which Is To Come*. London: Oxford University Press, 1966.
59 第565页
Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. London: Penguin Books, 1994, pp. 88–98.
60 第575页
Joseph Addison, "Ode."
第576页
Joseph Addison, "Cato," act 5, scene 1, lines 1–10.
61 第578页
Isaac Watts, "When I survey the wondrous cross."
62 第580页
Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. London: Dent, 1906, pp. 110–15.
63 第586页
Jonathan Edwards, *Treatise on the Religious Affections*, chapter 1.
第589页
Jonathan Edwards, "The Christian Pilgrim"; in Jonathan Edwards, *Basic Writings*. New York: New American Library, 1966, pp. 135–42.
64 第597页
John Wesley, "Preface," *Sermons On Several Occasions*, 4 vols. London, 1771, vol. 1.
第600页
John Wesley, "Sermon 2," *Sermons On Several Occasions*, 4 vols. London, 1771, vol. 1.
65 第609页
Charles Wesley, "Love Divine."
第611页
Charles Wesley, "Free Grace."
66 第616页
John Newton, *Olney Hymns*.
67 第624页
William Paley, *A View of the Evidences of Christianity*. London: Christian Evidence Committee of the Society for Promoting Christian Knowledge, 1872, pp. 601–12.
68 第631页
William Blake, "And did those feet?", from *Milton*.
69 第637页
William Wordsworth, "Tintern Abbey."
第644页
William Wordsworth, "Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood."

70 第655页
Samuel Taylor Coleridge, "Religious Musings."
第658页
Samuel Taylor Coleridge, *Confessions of an Inquiring Spirit*. London: George Bell, 1893.
71 第663页
John Keble, *National Apostasy*. Abingdon: Rocket Press, 1983.
72 第678页
John Henry Newman, "The Dream of Gerontius."
73 第682页
Ralph Waldo Emerson, *Nature*. Boston: Beacon Press, 1985.
74 第692页
Anthony Trollope, *Barchester Towers*. London: Penguin Books, 1982, pp. 22–8.
75 第700页
Benjamin Jowett, "On the Interpretation of Scripture," in *Essays and Reviews*. London: John W. Parker, 1860.
76 第712页
George Eliot, *Scenes of Clerical Life*. London: Penguin, 1973, pp. 316–29.
77 第728页
Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*. Text from *The Novels of Fyodor Dostoevsky*, translated by Constance Black Garnett, 12 vols. London: Heinemann, 1912–20.
78 第747页
Matthew Arnold, "Dover Beach."
79 第753页
George MacDonald, *Lilith: A Romance*. London: Allen & Unwin, 1924.
80 第765页
Thomas Hardy, *Jude the Obscure*. London: Macmillan, 1974, pp. 82–8.
81 第773页
Gerard Manley Hopkins, "God's Grandeur."
82 第778页
Oscar Wilde, "The Ballad of Reading Gaol."
83 第804页
G. K. Chesteron, *Orthodoxy*. London: John Lane, 1909.
第809页
G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*. London: Hodder & Stoughton, 1925.
84 第817页
T. S. Eliot, *The Waste Land*: "The Burial of the Dead"; in *T. S. Eliot: Selected Poems*. London: Faber & Faber, 1963, 51–3.
第820页
T. S. Eliot, "The Journey of the Magi"; in *T. S. Eliot: Selected Poems*. London: Faber & Faber, 1963, 597–8.
85 第826页
Dorothy L. Sayers, *The Man Born to be King*. London: Victor Gollancz, 1943, pp. 79–83.

第832页
Dorothy L. Sayers, *The Mind of the Maker*. London: Methuen, 1941, pp. 88–93.
86 第841页
C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*. London: Fontana, 1955, pp. 9–19.
第847页
C. S. Lewis, *Till We Have Faces*. London: Fount Paperbacks, 1998, pp. 52–6.
87 第855页
Graham Greene, *The Power and the Glory*. London: Penguin, 1962, pp. 92–102.
88 第867页
R. S. Thomas, "Pietà"; in *Collected Poems 1945–1990*. London: Dent, 1993, p. 159.
第868页
R. S. Thomas, "*Via Negativa*"; in *Collected Poems 1945–1990*. London: Dent, 1993, p. 220.
89 第873页
Martin Luther King, Jr., "I have a Dream"; Transcription of Address at March on Washington for Jobs and Freedom, August 28, 1963, Washington, D. C.
90 第878页
Garrison Keillor, *Lake Wobegon Days*. New York: Viking Penguin, 1985, pp. 149–58.

研 究 文 献

第1章

Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

Harry O. Meier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*. Waterloo, ON: Wilfred Laurier University Press, 1991.

第2章

Cyril C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch*. New York: AMS Press, 1967.

Christine Trevett, *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*. Lewistion, NY: Edwin Mellen Press, 1992.

第4章

Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons*. London: Routledge, 1997.

Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1959.

第5章

Timothy D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

David Rankin, *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

第6章

Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Peter W. L. Walker, *Holy City, Holy Place: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1990, 3—130.

第7章

Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

David Brakke, Athanasius and Asceticism. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1998.

第8章

Sebastian Brock, *St Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*. Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1990.

Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis* 1-11 *in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*. Lund: Gleerup, 1978.

第9章

Hugh M. Riley, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1977.

Peter W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

第10章

Michael Azkoul, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1995.

Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa*. London: Routledge, 1999.

第12章

Peter Brown, *Augustine of Hippo*. London: Faber, 1967.

John Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St Augustine*. London: Hodder & Stoughton, 1938.

Henry Chadwick, *Augustine*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 1986.

第13章

Peter Godman, *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Raymond van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

第15章

Gerald Bonner (ed.), *Famulus Christi: Essays in Commenoration of the Thir-*

teenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*. London: SPCK, 1976.

George H. Brown, *Bede, the Venerable*. Boston, MA: Twayne, 1987.

第17章

Earl R. Anderson, "Liturgical Influence in The Dream of the Rood," *Neophilologus* 73(1989), 293—304.

Anthony R. Grasso, "Theology and Structure in The Dream of the Rood," *Religion and Literature* 23 (1991), 23—38.

Sherman H. Kuhn, *Studies in the Language and Poetics of Anglo-Saxon England*. Ann Arbor, MI: Karoma, 1984.

第19章

F. H. Witman, *Old English Riddles*. Port Credit, Ontario: Canadian Federation for the Humanities, 1982.

A. J. Wyatt, *Old English Riddles*. London: D.C. Heath, 1912.

第21章

Milton McCormick Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Peter Clemoes, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

第22章

Milton McCormick Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Peter Clemoes, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

第23章

G. R. Evans, *Anselm and Talking about God*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

R. W. Southern, *St. Anselm and his Biographer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

第24章

D. E. Luscombe, "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise," *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), 247—283.

Richard E. Weingart, *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

第25章

Brian Patrick McGuire, *The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and His Tradition*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1991.

John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1991.

第26章

John R. H. Moorman, *St Francis of Assisi: Writings and Early Biographies*. London: SPCK, 1979.

Brother Ramon, SSF, *Franciscan Spirituality: Following Francis Today*. SPCK, 1994. F. C. Copleston, *Aguinas*. Harmondsworth: Penguin, 1955.

第28章

F.C. Copleston, *Aquinas*. Harmondsworth: Penguin, 1955.

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

第30章

Edward Moore, *Studies in Dante*, 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1896—1917.

Jeremy Tambling, *Dante and Difference: Writing in the "Commedia."* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

第31章

M.I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*. Washington, D. C.: Catholic University of America, 1955.

M.I. Bodenstedt, *Praying the life of Christ*. Salzburg: James Hogg, 1973.

第33章

David Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory*. London: Edward Arnold, 1975.

Britton J. Harwood, *Piers Plowman and the Problem of Belief*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

第34章

Harold Bloom, *Geoffrey Chaucer*. New York: Chelsea House, 1985.

J. Kerkhof, *Studies in the Language of Geoffrey Chaucer*, 2nd edn. Leiden: Brill, 1997.

第35章

Grace M. Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*. London: SPCK, 1987.

Paul Molinari, *Julian of Norwich: The Teaching of a Fourteenth-Century Mystic*. New York: Arden Library, 1979.

Joan Nuth, *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*. New York: Crossroad, 1991.

第 37 章

Albert Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the Devotio Moderna, 2nd edn*. New York: Archon Books, 1965.

Regnerus R. Post, *The Modern Devotion*. Leiden: Brill, 1968.

第 38 章

Walter Scheps, *Middle Scots Poets: A Reference Guide to James I of Scotland, Robert Henryson, William Dunbar, and Gavin Douglas. Boston*, MA: G. K. Hall, 1986.

Tom Scott, *Dunbar: A Critical Exposition of the Poems*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1966.

第 39 章

James K. McConica, *Erasmus*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Geraldine Thompson, *Under Pretext of Praise: Satiric Mode in Erasmus' Fiction*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

第 40 章

Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Biography of Martin Luther*. New York: New American Library, 1950.

Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford: Blackwell, 1985.

第 41 章

Philip Caraman, *Ignatius Loyola*. London: Collins, 1990.

Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian*. London: Chapman, 1990.

第 42 章

Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin*. Oxford: Blackwell, 1990.

T. H. L. Parker, *John Calvin: A Biography*. London: Dent, 1975.

第 43 章

J. F. Mozley, *John Foxe and his Book*. London: SPCK, 1940.

V. Norskov Olsen, *John Foxe and the Elizabethan Church. Berkeley*, CA: University of California Press, 1973.

第44章

Helen Cooper, *Pastoral: Medieval into Renaissance*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977.

William A. Oram, *Edmund Spenser*. New York: Prentice-Hall International, 1997.

第45章

Charles Butterworth, *The Literary Lineage of the King James Bible*, 1340—1611. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1941.

C.S. Lewis, "The Literary Impact of the Authorized Version," in *They Asked for a Paper*. London: Bless, 1962, 26—50.

David Norton, *A History of the Bible as Literature*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

第46章

Anna R. Beer, *Sir Walter Ralegh and his Readers in the Seventeenth Century*. London: Macmillan, 1997.

John Winton, *Sir Walter Ralegh*. London: Michael Joseph, 1975.

第47章

Nicolas Lossky, *Lancelot Andrewes the Preacher* (1555—1626): *The Origins of the Mystical Theology of the Church of England*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Paul A. Welsby, *Lancelot Andrewes*, 1555—1626. London: SPCK, 1964.

第48章

E. Beatrice Batson(ed.), *Shakespeare and the Christian Tradition*. Lewiston, NY; Edwin Mellen Press, 1994.

Jonathan Dollimore, *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and His Contemporaries*. Durham, NC: Duke University Press, 1993.

Robert W. Mendl, *Revelation in Shakespeare: A Study of the Supernatural, Religious and Spiritual Elements in His Art*. London: Calder, 1964.

第49章

John Carey, *John Donne: Life, Mind and Art*, 2nd edn. London: Faber, 1990.

Winfried Schleiner, *The Imagery of John Donne's Sermons*. Providence, RI: Brown University Press, 1970.

第50章

Diana Benet, *Secretary of Praise: The Poetic Vocation of George Herbert*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 1984.

Barbara Leah Harman, *Costly Monuments: Representations of the Self in George Herbert*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Richare Strier, *Love Known: Theology and Experience in George Herbert's Poetry*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

第 51 章

Daniela Havenstein, *Democratizing Sir Thomas Browne: The Character and Style of Religio Medici and its Imitations*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Frank Livingstone Huntley, *Sir Thomas Browne: A Biographical and Critical Study*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962.

第 52 章

C. S. Lewis, *A Preface to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 1942.

William Riley Parker. *Milton: A Biography*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Constantinos A. Patrides, *Milton and the Christian Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

第 53 章

Harry Boone Potter, Christian. *Character: Jeremy Taylor, Liturgist*. London: SPCK, 1979.

C. J. Shanks, *The Life and Writings of Jeremy Taylor*. London: SPCK, 1952.

第 54 章

Thomas O. Calhoun, *Henry Vaughan: The Achievement of Henry Vaughan*. Newark, NJ: University of Delaware Press, 1981.

E. C. Pettet, *Of Paradise and Light: A Study of Vaughan's Silex Scintillans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

第 55 章

Rosalie Cole, *'My Echoing Song': Andrew Marvell's Poetry of Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

第 56 章

Thomas V, Morris, *Making Sense of it All: Pascal and the Meaning of Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

Marvin Richard O'Connell, *Blaise Pascal: Reasons of the Heart*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

第 57 章

Paula R. Backsheider, *A Being More Intense: A Study of the Prose Works of Bunyan, Swift, and Defoe*. New York: AMS Press, 1984.

E. Beatrice Batson, *John Bunyan: Allegory and Imagination*. London: Croom Helm, 1984.

第 58 章

G. W. Bromiley, "Prayer Book Development to 1662," *Churchman* 76(1962), 7—15.

J. Gordon Davies "The Book of Common Prayer: Its Virtues and Vices," *Studia Liturgica* 1(1962), 167—74.

C. P. M Jones, G. Wainwright, and E. J. Yarnold (eds.), *The Study of Liturgy*. London:. SPCK, 1978.

A. M. Ramsey, *The English Prayer Book*, 1549—1662: London: SPCK, 1963.

第 59 章

Paula R. Backscheider, *Daniel Defoe: His Life*. Batimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1992.

Roger D. Lund(ed.), *Critical Essays on Daniel Defoe*. New York: Prentice-Hall International, 1997.

第 60 章

Edward A. Bloom and Lillian E. Bloom, *Joseph Addison and Richard Steele: The Critical Heritage*. London: Routledge, 1995.

Peter Smithers, *The Life of Joseph Addison*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1968.

第 61 章

A. P. Davis, *Isaac Watts: His Life and Works*. London: Independent Press, 1948

Bernard L. Manning, *The Hymns of Wesley and Watts*. London: Epworth, 1942.

第 62 章

C. Cunliffe, *Joseph Butler's Moral and Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992

E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York: Macmillan, 1936.

第 63 章

R. A. Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

Nathan O. Hatch and Harry S. Stout, *Jonathan Edwards and the American Experience*. New York: Oxford University Press, 1988.

第 64 章

Henry Abelowe, *The Evangelist of Desire: John Wesley and the Methodists*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Gregory S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections: His View on Experience and Emotion and Their Role in Christian Life and Theology*. London: Scarecrow, 1989.

第 65 章

Frank Baker, *Representative Verse of Charles Wesley*. London: Epworth, 1962.

Bernard L. Manning, *The Hymns of Wesley and Watts*. London: Epworth, 1942.

第 66 章

Donald E. Demarcy, *The Innovation of John Newton (1725—1807): Synergism of Word and Music in Eighteenth Century Evangelism*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988.

John Pollock, *Amazing Grace: John Newton's Story*. London: Hodder & Stoughton, 1981.

第 67 章

M. L. Clarke, *Paley: Evidences for the Man*. London: SPCK, 1974.

D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley: A Philosopher and His Age*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1976.

第 68 章

Peter Ackroyd, *Blake*. London: Minerva, 1996.

Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1947.

第 69 章

Arthur Beatty, *William Wordsworth: His Doctrine and Art in their Historical Relations*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1960.

Jonathan Wordsworth, *William Wordsworth and the Age of English Romanticism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

第 70 章

J. Robert Barth, *Coleridge and Christian Doctrine*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Stephen Prickett, *Romanticism and Religion: The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

第71章

Willem J. A. M. Beek, *John Keble's Literary and Religious Contributions to the Oxford Movement*. Ph. D. Thesis: University of Nijmegen, 1959.

Brian Martin, *John Keble: Priest, Professor and Poet*. London: Croom Ielm, 1976.

第72章

Sheridan Gilley, *Newman and His Age*. London: DLT, 1990.

Ian Ker, *Healing the Wound of Humanity: The Spirituality of John Henry Newman*. London: DLT, 1993.

Geoffrey Warnsley, "Newman's *Dream of Gerontius*," *Downside Review* 91 (1973), 167—185.

第73章

A. D. Hodder, *Emerson's Rhetoric of Revelation: Nature, the Reader and the Revelation Within*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1989.

B. L. Packer, *Emerson's Fall: A New Interpretation Of the Major Essays*. New York: Continuum, 1982.

第74章

Victoria Glendinning, *Trollope*. London: Hutchinson, 1992.

Richard Mullen, *The Penguin Guide to Trollope*. London: Penguin Books, 1996.

第75章

Ieuan Ellis, *Seven against Christ: A Study of "Essays and Reviews."* Leiden: Brill, 1980.

Peter Hinchliff, *Benjamin Jowett and the Christian Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

第76章

Gordon S. Haight, *George Eliot's Originals and Contemporaries: Essays in Victorian Literary History and Biography*. Basingstoke: Macmillan, 1991.

Frederick Robert Karl, *George Eliot: A Biography*. London: Flamingo, 1996.

第77章

A. Boyce Gibson, *The Religion of Dostoevsky*. London: SCM Press. 1973.

第78章

James C. Livingstone, *Matthew Arnod and Christianity: His Religious Prose Writings*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1986.

William Robbins, *The Ethical Idealism of Matthew Arnold: A Study of the Nature and Sources of his Moral and Religious Ideas*. Toronto, ON: University of Toronto Press, 1959.

第 79 章

Joseph Johnson, *George MacDonald: A Biographical and Critical Appreciation*. London: Pitman, 1906.

Cynthia Marshall, *Essays on C. S. Lewis and George MacDonald: Truth, Fiction and the Power of Imagination*. Lewiston, NY: Mellen, 1991.

Willam Raeper, *The Gold Thread: Essays on George MacDonald*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

第 80 章

Robert Gittings, Young *Thomas Hardy*. London: Heinemann, 1975.

Martin Seymour-Smith, *Hardy*. London: Bloomsbury, 1994.

第 81 章

W. H. Gardner, *Gerard Manley Hopkins: A Study of Poetic Idiosycrasy in Relation to Poetic Tradition*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Margaret R. Ellsberg, *Created to Praise: The Language of Gerard Manley Hopkins*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

第 82 章

Richard Ellmann, *Oscar Wilde*. New York: Vintage Books, 1988.

Peter Raby(ed.), *The Cambridge Companion to Oscar Wilde*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

第 83 章

Quentin Lauer, *G. K. Chesterton: Philosopher without Portfolio*. New York: Fordham University Press, 1988.

J. C. Pearce, *Wisdom and Innocence: The Life of G. K. Chesterton*. London: Hodder & Stoughton, 1997.

第 84 章

Peter Ackroyd, *T. S. Eliot: A Life*. London: Penguin, 1994.

Helen Gardner, *The Composition of the Four Quartets*. London: Faber, 1978.

Grover Smith, *T. S. Eliot's Poetry and Plays: A Study in Sources and Meaning*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

第 85 章

James Brabazon, *Dorothy L. Sayers: A Biography*. London: Gollancz, 1988.

Ralph E. Hone, *Dorothy L. Sayers: A Literary Biography*. Kent, OH: Kent State University Press, 1979.

Barbara Reynolds, *Dorothy L. Sayers: Her Life and Soul*. London: Sceptre, 1994.

第 86 章

Corbin Scott Carnell, *Bright Shadow of Reality: Spiritual Longing in C. S. Lewis*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

R. L. Green and W. Hooper, *C. S. Lewis: A Biography*. London: Collins, 1974.

Richard L. Purtill, *C. S. Lewis' Case for the Christian Faith*. San Francisco: Harper & Row, 1985.

第 87 章

A. F. Cassis and Peter Wolfe, *Graham Greene; Man of Paradox*. Chicago: Loyola University Press, 1994.

Norman Sherry, *A Life of Graham Greene*. London: Jonathan Cape, 1999.

第 88 章

D. Z. Phillips, *R. S. Thomas: Poet of the Hidden God: Meaning and Mediation in the Poetry of R. S. Thomas*. Basingstoke: Macmillan, 1986.

Elaine Shepherd. *R. S. Thomas: Conceding an Absence: Images of God Explored*. London: Macmillan, 1996.

第 89 章

Adam Fairclough, *To Redeem the Soul of America: The Southem Christian Leadership Conference and Martin Luther King, Jr*. Atlanta, GA: University of Georgia Press, 1987.

David J. Gorrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*. New York: William Morrow & Company, 1999.

第 90 章

Judith Yarodss Lee, *Garrison Keillor: A Voice of America*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991.

Peter A. Scholl, *Garrison Keillor*. Dubuque, IA: University of lowa. Press, 1994.

进一步阅读书目

David Anderson, *The Tragic Protest: A Christian Study of Some Modern Literature*. Richmond, VA: John Knox Press, 1969.

Stuart Barton Babbage, *The Mark Of Cain: Studies in Literature and Theology*. Exeter: Paternoster Press, 1967.

David Barrett, Leland Rvken and Roger Pooley (eds), *Discerning Reader: Essays on Christian Literary Criticism*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995.

E. Beatrice Batson, *A Reader's Guide to Religious Literature*. Chicago: Moody Press, 1968.

Lee Archer Belford, *Religious Dimensions in Literature*. New York: Seabury Press, 1982.

Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths Poetry and Belief from the Bible to the Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Norman Reed Cary, *Christian Criticism in the Twentieth Century: Theological Approaches to Literature*. Port Washington, NY: Kennikat Press, 1975.

David Duiches, *God and the Poets*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Northrope Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

John Spencer Hill, *Infinity, Faith and Time: Christian Humanism and Renaissance Literature*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997.

David Jasper, *The Study of Literature and Theology: An Introduction*. London: Macmillan, 1989.

David Lyle Jeffrey, *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

Geoge Kane, *Middle English Literature: A Critical Study of the Romances, The*

Religious Lyrics, Piers Plowman. Westport, CT: Greenwood Press, 1979.

Gisbert Kranz. *Three Centuries of Christian Literature*. London: Burns & Oates, 1961.

Neal E. Lambert, *Literature of Belief: Sacred Scripture and Religious Experience*. Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 1981.

David L. Larsen, *The Company of the Creative: A Christian Reader's Guide to Great Literature and its Themes*. Grand Rapids, MI: Kregel, 1999.

C. S. Lewis, *The Literary Impact of the Authorized Version*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

Rose Macaulay, *Some Religious Elements in English Literature*. St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1972.

Frank Northen Magill, *Masterpieces of Christian Literature in Summary Form*. New York: Harper & Row, 1963.

John L. Mahoney, *Seeing into the Life of Things: Essays on Literature and Religious Experience*. Fordham, NY: Fordham University Press, 1998.

Walter Arthur Mccray, *A Rationale for Black Christian Literature: An Essay*, 2nd edn. Chicago. IL: Black Light Fellowship, 1992.

Sallie McFague, *Literature and the Christian Life*. New Haven, CT: Yale University Press, 1966.

Peter Milward, *Christian Themes in English Literature*. Tokyo: Kenkyusha, 1967.

C.A. Patrides, *The Grand Design of God: The Literary Form of the Christian View of History*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

Lynn M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches*. Chico. CA: Scholars Press, 1985.

Stephen Prickett, *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

David S. Reynolds, *Faith in Fiction: The Emergence of Religious Literature in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Isabel Rivers, *Classical and Christian Ideas in English Renaissance Poetry: A Students' Guide*. London and Boston: G. Allen & Unwin, 1979.

Leland Ryken, *Triumphs of the Imagination: Literature in Christian Perspective*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979.

Nathan A. Scott, *The Poetics of Belief*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1985.

Gene Edward Veith, *Reading Between the Lines: A Christian Approach to Literature*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1990.

John Raymond Whitney and Susan W. Howe, *Religious Literature of the West*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1971.

T.R. Wright, *Theology and Literature*. Oxford: Blackwell, 1988.

英汉译名对照表

Abbo of Fleury　弗勒里的阿博
Abel　亚伯
Abelard, Peter　阿伯拉尔
Abeizer　亚比以谢
Aberdaron　阿伯达伦
Abiram　亚比兰
Abraham　亚伯拉罕
Acinetos　阿辛尼托斯
Addison, Joseph　约瑟夫·艾迪生
Adhelm　阿德赫姆
Adonai　主
Adrian　阿德里安
Aelfric　埃尔弗里克
Aethelred　埃塞尔雷德
AEtherius　艾特里乌
Agape　圣爱
Ageratos　阿基拉托斯
Aggai　亚该
Ahab　亚哈
Ahaz　亚哈斯
Aidan　艾丹
d'Ailly, Pierre　皮埃尔·德埃利
Ainos　埃诺斯
Alaric the Goth　哥特人阿拉里克
Albert the Great　大阿尔伯特
Alce　阿尔斯
Alciati, Andrea　安德里亚·阿尔恰蒂
Alcuin　阿尔昆
Aldhelm　奥尔德赫姆
Aldine Press　阿尔迪那出版社
Aletheia　真理
Alexander, Mrs Cecil F.　亚历山大·西利尔
Alexandria　亚历山大城
Alfred　阿尔弗雷德
Athelstan　阿特尔斯坦
Alphonsus a Cantro　阿尔峰苏斯
Alured　阿雷德
Alypius　艾力比斯
Amalekites　亚玛力人
Ambrose　安布罗斯
Ambrose Thesius　安布罗斯·特修斯
Amos　阿摩斯
Anabaptism　再洗礼派
Anacharsis　阿纳卡西斯
Anastasis　复活堂
Andrew, Saint　圣安德鲁
Andrewes, Lancelot　兰斯洛特·安德鲁斯
Anoka　爱诺加

Anselm of Canterbury 坎特伯雷的安瑟伦
Anselm of Laon 拉昂的安瑟伦
Anthropos 灵智子
Antioch 安提阿
Antony of Egypt 埃及的安东尼
Antwerp 安特卫普
Aosta 奥斯塔
Apelles 阿佩莱斯
Apicius 埃庇丘斯
Apolinarius 阿波利拿里
Apollos 亚波罗
Apotactitate 禁食派
Apuleius 艾普利亚
Apulia 翁布里亚
Aquila 阿奎拉
Aratus 亚拉图
Archimedes 阿基米德
Arden, Mary 阿登
Arezzo 阿雷佐
Aristarchus 阿里斯塔克斯
Aristotle 亚里士多德
Arius 阿里乌
Arles 阿尔
Arno 阿尔诺
Armagh 阿玛弗
Arnauld, Antoine 安东尼·阿诺德
Arnold, Mattew 马修·阿诺德
Arnold, Thomas 托马斯·阿诺德
Aslocton 阿斯洛克顿
Astoreth 亚斯托勒
Astrolabe 阿斯特罗拉贝
Athanasius 阿塔那修
Athelstan 阿特尔斯坦
Audrey 奥德雷
Augustine of Canterbury 坎特伯雷的奥古斯丁
Augustine of Hippo 希波的奥古斯丁
Augustinus Nebiensis 奥古斯丁·尼便西斯
Aurogallus 奥拉格拉斯
Autophyes 奥托菲斯
Auvergne 奥弗涅
Auzout 奥祖
Aventinus 阿文蒂努斯
Avignon 阿维尼翁

Babu 巴布
Bacon, Francis 弗朗西斯·培根
Bainton, Roland 罗兰·培登
Balaam 巴兰
Bale, John 约翰·贝尔
Ballantyne 勃兰特尼
Bangor 班戈
Barbara Reynolds 芭芭拉·雷诺兹
Babarossa 巴巴罗萨
Barber, John 约翰·巴伯
Bardi 巴尔蒂
Baron, Hans 汉斯·巴伦
Basil, Saint 圣巴西尔
Basilides 巴西理得
Basire, James 詹姆斯·巴西尔
Baxter, Richard 理查德·巴克斯特
Beaconsfield 比肯斯菲尔德
Beatus Rhenanus 贝亚图斯·雷纳努斯
Bec Abbey 贝克修道院
Becket, Thomas à 托马斯·阿·贝克特

Bede 比德
Bedfordshire 贝福德郡
Beersheba 别是巴
Belfast 贝尔法斯特
Bellini, Giovanni 乔瓦尼·贝利尼
Bemerton 百莫顿
Benedict of Nursia 努西尔的本尼迪克
Bennet 贝内特
Bensirah 本西亚
Beowulf 贝奥武夫
Berkhamsted 勃克汉姆斯特
Berkshire 伯克郡
Bernard of Clairvaux 明谷的贝纳尔
Berne 伯恩
Beroaldus 贝罗尔都
Bertha 伯莎
Bethany 伯大尼
Bethlehem 伯特利
Beza, Theodore 西奥多·贝扎
Biel, Gabriel 加百列·比尔
Blake, James 詹姆斯·布莱克
Blake, William 威廉·布莱克
Blomefield, Auther 阿瑟·布隆菲尔德
Boccaccia, Giovanni 乔瓦尼·薄伽丘
Bodleian library 波德里安图书馆
Boehler, Peter 彼得·波勒
Boleyn, Anne 安妮·博林
Bolsec, Jerome 哲罗姆·博尔塞克
Bonaventure 波那文图拉
Bonner 博纳
Booz 波阿斯
Bora, Katharina von 凯瑟琳·冯·波拉
Boucher, Catherine 凯瑟琳·布切尔
Bourges 布尔日
Brasenose 布拉森诺斯
Brecon 布来肯
Brendan 布伦丹
Brian of Lingen 林根的布莱恩
Bridges, Robert 罗伯特·布里奇斯
Brittany 布列塔尼
Brooke, Rupert 鲁柏特·布鲁克
Brooks 布鲁克斯
Browne, Sir Thomas 托马斯·布朗爵士
Bucer, Martin 马丁·布塞
Buckeridge 巴克里兹
Buffon 布丰
Bullinger, Heinrich 亨利希·布林格
Bunyan, John 约翰·班扬
Burckhardt, Jocob 雅克布·布克哈特
Burgundy 勃艮第地区
Bury, J.B. 伯里
Butler, Joseph 约瑟夫·巴特勒
Byrne, Clare 克莱尔·伯恩
Bythius 比修斯
Bythus 比特斯
Byzantium 拜占廷

Caedmon 凯德蒙
Caen 卡昂
Caiapha 该亚法
Caius 凯厄斯
Cajetan 卡耶坦
Calamy, Edmand 埃德蒙·卡拉米
Caliphate 哈里发
Calles 卡列斯
Callistus 卡利斯图斯

Calvin, John 约翰·加尔文
Cambrai 坎布雷
Campeius 康佩斯
Candida Casa 坎地大卡撒
Candidus 坎迪杜斯
Canute 卡努特
Capon 卡彭
Cappadocians 卡帕多西亚人
Carberry 卡伯里
Carcavi 卡尔卡维
Cardenas 卡德纳斯
Cardinal Walsey's College 沃尔西学院
Carmelites 加尔默罗派
Carmen 卡门
Carne 卡恩
Carroll, Lewis 路易斯·卡罗尔
Carthage 加太基
Carthusian 加尔都西会
Cassiopeia 仙后座
Caspar 卡斯帕
Castellion 卡斯特利恩
Castille 卡斯蒂利亚
Castlereagh 卡索里夫
Castro 卡斯特罗
Cataline 卡特林
Catherine of Aragon 阿拉贡的凯瑟琳
Cato 卡托
Cattley, Stephen 史蒂芬·卡特利
Chalcedon, Council of 卡尔西顿公会议
Chapman, John 约翰·查普曼
Charis 查利士
Charlemagne 查理曼
Chartres 沙特尔
Charybdis 卡律布狄斯
Chatillon 卡蒂永
Chaucer, Geoffrey 杰弗里·乔叟
Chertsey 切特塞
Chester 切斯特
Chersterton, Gilbert Keith 切斯特顿
Chichester 奇切斯特
Chrysippus 克里西波斯
Chrysostom, St John 克里索斯托
Cicero 西塞罗
Cistercian order 西多修会
Cistertiensis 西斯特田西斯
Clarke, Samuel 塞缪尔·克拉克
Cleanthes 克利安西斯
Clement 克莱门特
Clement Ⅷ 克莱门特八世
Cleobury 克里欧贝里
Clermont 克莱蒙特
Cleronomus 利洛纳莫斯
Cluny 克吕尼
Coblenz 科布伦茨
Colette 科丽特
Coleridge, Samuel Taylor 柯勒律治
Colet, John 约翰·科利特
Collège de Montaigu 蒙太古学院
Colletes 柯利兹
Columba 科伦巴
Concepción 康赛普西翁
Connaught 康诺特
Connor 康那
Conrad Grebel 康拉德·格列伯
Constance Loyd 康斯坦丝·劳埃德
Constantine 君士坦丁

Constantiople 君士坦丁堡
Cooper 库珀
Corbinian 科比尼安
Cordelia 科迪利亚
Cordiliers 考迪利尔
Coverdale, Miles 迈尔斯·科弗代尔
Cowper, William 威廉·柯珀
Cox Brethren 考克斯弟兄会
Cranmer, Thomas 托马斯·克兰麦
Crescens 克雷桑
Cressy 雷西
Cripplegate 克里普盖特
Crocus 克罗科斯
Cromwell 克伦威尔
Crozer 克拉泽
Cupid 丘比特
Cuthbert 库思伯特
Cyprian 西普里安
Cyril 西利尔
Cyrus 居鲁士

Dalmatia 达尔马提亚
Danaids 达奈斯
Daniel 但以理
Dante, Alighieri 但丁
Darby, John Nelson 达秘
Darius 大流士
Darwin, Charles 达尔文
Datham 大坍
David 大卫
Dawkins, Richard 达金
Day, John 约翰·戴
Decad 德卡
Decius 德西乌斯
Defoe, Daniel 笛福
Demaratus 德马拉图斯
Demiurge 得穆革
Democritus 德谟克利特
Demosthenes 狄摩西尼
Desargues 德萨尔格
Deventer 代芬特尔
Dexter 得克斯特
Diderot, Denis 狄德罗
Diocletian 戴克理先
Dionysius the Areopagite 亚略巴古的狄奥尼修斯
Dircae 德加
Dives 戴夫斯
Dodgson, Charles 道奇生
Dominic de Guzman 多米尼克·德·古兹曼
Dominicans 多米尼克会修士
Donatus 多纳徒
Donne, John 约翰·多恩
Dorchester 多切斯特
Dorothy L. Sayers 多萝西·L·塞耶斯
Dorset 多塞特
Dostoevsky 陀思妥耶夫斯基
Douglas, Lord Alfred 道格拉斯
Down 唐恩
Dryden, John 德莱顿
Dumfries 邓弗里斯
Dunbar, William 威廉·邓巴
Duns Scotus, John 邓·司各脱
Dunstan 邓斯坦
Duodecad 多德卡
Dyer, Edward 爱德华·戴尔
Dyfed 达费德

East Budleigh 东布德雷
East Coker 东科克尔
Ebenezer 埃比尼泽
Ecclesia 教会
Ecclesiasticus 埃克尔西亚提科斯
Edessa 埃得萨
Edmund 埃德蒙
Efnard 埃弗那德
Egeria 埃吉里娅
Egerton, Sir Thomas 托马斯·埃杰顿爵士
Eisenach 爱森纳赫
Eisleben 艾斯勒本
Eleazer 以利亚撒
Eleona 埃利昂纳
Eleutherus 埃留提利乌斯
Elijah 以利亚
Eliot, Andrew 安德鲁·艾略特
Eliot, T.S. 艾略特
Elisha 以利沙
Elizabeth I 伊丽沙白一世
Elpis 埃尔陴斯
Emerson, Ralph Waldo 爱默生
Empedocles 恩培多克勒
Enniskillen 恩尼斯基林
Ennoea 伊诺娅
Ephraim 以法莲
Epictetus 爱比克泰德
Epicurus 伊壁鸠鲁
Epimenides 埃庇米尼得斯
Epiphanius 伊比芬尼
Epiphany 主显节
Erasistratus 埃拉西斯特拉图斯
Erasmus of Rotterdam 伊拉斯谟
Erfurt 埃尔福特
Essau 以扫
Eschylus 埃斯库罗斯
Essenes 艾赛尼派
Ethelbert 埃塞尔伯特
Euclid 欧几里德
Eunomius 欧诺米
Eusebius 优西比乌
Eustace 尤斯塔斯
Evans, Robert 罗伯特·伊文斯
Evarestus 埃瓦里斯图斯
Eve 夏娃
Eynsham 恩舍姆

Fabian 法比安
Fairfax, Lord Thomas 费尔法克斯
Farel, Guillaume 纪尧姆·法罗
Fermat 费尔马
Ferrar, Nicolas 尼古拉·费拉尔
Fisher 费希尔
Fitton, Mary 玛丽·菲顿
Flodden 弗罗登
Foligno 弗里格诺
Fontaines Les Dijon 方丹勒迪翁
Forbush, William Byron 福布什
Fortunatus 弗图那图
Fox 福克斯
Foxe, George 乔治·福克斯
Foxe, John 约翰·福克斯
Francesco 弗朗西斯科
Francis I 弗兰西斯一世
Francis of Assisi 阿西西的法兰西斯
Friers 弗莱尔
Frising 弗里星

Freud 弗罗伊德
Froben 弗罗本
Froda 弗罗德
Fugglestone 富格斯顿
Fulbert 富尔伯特

Galba 加尔巴
Galen 盖伦
Galerius 加勒里乌斯
Galloway 加洛韦
Gallus, Thomas 托马斯·加勒斯
Gardiner 加德纳
Gassendi, Pierre 伽桑狄
Gentile, Count 真蒂利
Germanicus 格马尼库斯
Gerson, Jean 让·杰森
Gethsemane 客西马尼园
Ghibelline family 吉伯林家族
Gifford, Emma Lavinia 吉福德
Gilbert 吉尔伯特
Gildas 吉尔达斯
Gillman, James 吉尔曼
Giovio, Paulo 保罗·乔维奥
Glome 格洛姆
Gloucester 格洛斯特
Godolphin 戈尔多芬
Gonville 冈维尔
Goethe 哥德
Golgotha 各各他
Goodbridge, J.F. 古德布里奇
Gostwick, Sir G. 戈斯特威克
Gournay 古尔内
Gratian 格拉提安
Greene, Graham 格雷厄姆·格林
Gregory of Nazienzus 纳西昂的格列高利
Gregory of Nyssa 尼撒的格列高利
Gregory of Rimini 利米尼的格列高利
Gregory of Tours 图尔的格列高利
Greville, Fulke 富尔克·格雷维尔
Grey of Wilton 威尔顿的格雷
Grindal, Edmund 埃德蒙·格林德尔
Groote, Gerard 杰拉德·格鲁特
Guelf family 圭尔弗家族
Guelph 归尔甫派
Guigo de Ponte 蓬特的吉果

Haemmerlein, Thomas 托马斯·赫默雷
Haggard, Rider 李德·哈格德
Hand Jamima 简迷玛·汉德
Handel, George Frederick 亨德尔
Harding, Stephen 史蒂芬·哈丁
Hardy, Thomas 托马斯·哈代
Harley, Robert 罗伯特·哈莱
Harrold, C.F. 哈若德
Hart Hall 哈特学院
Hathaway, Ann 安·哈撒韦
Hawthornden Prize 霍索登奖金
Hedone 希多涅
Heinemann 海涅曼
Heloise 赫洛依丝
Helvidius 赫维迪乌
Hennell, Charles 查尔斯·翰奈尔
Henosis 西诺希斯
Henry the Great 亨利大帝
Hentenius 亨滕尼乌
Heraclitus 赫拉克利特

Jowett, Benjamin 本杰明·周伊特
Joyce, James 詹姆斯·乔伊斯
Judith 朱迪斯
Julian of Norwich 诺威奇的朱利安
Julian the Apostate 叛教者朱利安
Junius Codex 朱尼厄斯手抄本
Junius, Francis 法兰西斯·朱尼厄斯
Jupiter 朱庇特
Justin Martyr 查士丁
Justinian 查士丁尼

Karelia 卡累利亚
Katharina von Bora 凯瑟琳·冯·波拉
Keats, John 约翰·济慈
Keble, John 约翰·基布尔
Keillor, Garrison 加里森·基尔勒
Kempen 肯彭
Kennedy, John F. 约翰·肯尼迪
Kennedy, Robert 罗伯特·肯尼迪
Kensington 肯辛顿
Kiev 基辅
Kilcoman 基尔科曼
Knox, John 约翰·诺克斯
Konigsberg 柯尼斯堡
Kristeller, Paul Oskar 克里斯特勒

Lachaise 拉雪兹
Lactantius 莱克坦修
Laeghaire 拉格海尔
Langfranc 兰弗朗克
Langland, Colette 科丽特·兰格伦
Langland, Kit 吉特·兰格伦
Langland, William 威廉·兰格伦
Landsdale, Phoebe 菲比·兰斯戴尔
Lanier, Emilia 艾米丽亚·拉尼尔
Laodicea 老底嘉
Lascaris, Constantine 拉斯卡里斯
Lasius, Balthasar 拉修斯
Latimer, Hugh 拉蒂默
Laud, William 威廉·劳德
Law, William 威廉·劳
Lawrence 劳伦斯
Leibniz 莱布尼茨
Leicester 莱切斯特
Lenden 伦登
Leo X 利奥十世
Leofric 利奥弗里克
Leofstan 利奥夫斯坦
Lewes, George Henry 刘易斯
Lewis, C.S. C.S. 刘易斯
Lewis, Warren 沃伦·刘易斯
Limebrook 莱姆布鲁克
Lindisfarne Abbey 林迪斯法尼修道院
Linnaeus 林奈
Linus 利诺斯
Llandaff 兰达夫
Lloyd, Constance 康斯坦丝·劳埃德
Locke, John 约翰·洛克
Lognasim 外邦人
Lollards 罗拉德派
Longfellow, Henry Wadsworth 朗费罗
Longinus 朗吉诺
Lansdale, Lord 朗斯代尔勋爵
Loyola, Ignatius 伊格纳修·罗耀拉
Lucian 卢奇安
Lucilius 卢奇利乌斯
Luder, Hans 汉斯·路得

Nájera 纳杰拉
Nantes 南特
Naseby 内斯比
Nazianzen 纳西盎森
Neale, John Mason 尼勒
Nebridius 内布里狄乌斯
Nero 尼禄
Newcomen, Mathew 马修·纽科门
Newman, John Henry 纽曼
Newton, John 约翰·牛顿
Newton, Sir Isaac 艾撒克·牛顿爵士
Nicea, Council of 尼西亚公会议
Nicholls, Eliza 伊丽莎·尼科尔斯
Nicolas I 尼古拉一世
Ninian 尼尼安
Niobe 尼奥伯
Nisibis 尼西比斯
Norfolk 诺福克
Noriega, Manuel 诺列加
Northumbria 诺森布里亚
Norwich 诺里奇
Nous 努斯
Noyon 努瓦永
Numidia 努米底亚
Nuttall, P. Austin 纳托尔

Ogdoad 阿格多
Oglethorpe, James 奥格尔索普
Optatus 奥普塔特斯
Origen 奥利金
Orual 欧茹
Ossiander, Andreas 奥西安德
Oswyn 奥斯维恩
Otho 奥图
Ovid 奥维德
Owen, John 约翰·欧文
Oxenbridge, John 奥克森布里奇

Pachomius 帕科米乌
Pagnius 帕宁
Paiva 派瓦
Paley, William 威廉·佩利
Palladius 帕拉迪
Pallas 帕拉斯
Pamelius 帕梅柳斯
Pamphilius 庞菲利乌斯
Pamplona 潘普洛纳
Pan 潘
Paphos 帕福斯
Paracletus 帕拉科利图斯
Parthia 帕提亚
Parks, Rosa 帕克斯
Pascal, Blaise 帕斯卡尔
Pater, Walter 沃尔特·佩特
Patrick, Saint 帕特里克
Patricos 帕特利克斯
Pella 佩拉
Pelop 佩洛普
Pembroke 彭布罗克
Perea 比利尔
Perkins, William 柏金斯
Perse 佩尔斯
Perugia 佩鲁贾
Peter Lombard 彼德·伦巴德
Peter the Venerable 可敬的彼得
Petilian 佩蒂里安
Petronius 彼得罗纽斯
Phebus 福玻斯

Richmond, Kenneth 肯尼斯·里士蒙德
Ridley, Nicolas 尼古拉·里德利
Roberval 罗贝瓦尔
Roccasecca 洛卡塞卡
Rodcliffe 雷德克里夫
Rossetti, Christina 克里斯蒂娜·罗塞蒂
Rossetti, Dante Gabriel D.G. 罗塞蒂
Rouen 鲁昂
Rousseau, Jean-Jacques 卢梭
Ruskin, John 约翰·罗斯金
Ruthwell Cross 路得威尔十字架
Rutland 拉特兰

Sabinianus 萨宾努斯
Sadducees 撒都该人
Salterton 萨尔特顿
Sanballats 桑巴拉兹
Sapor 塞珀
Saracens 萨拉森人
Sarum 沙鲁
Sauromatians 绍罗马田人
Savoy 萨沃伊
Sayers, Dorothy L. 多萝茜·L·塞耶斯
Schickard, Wilhelm 希卡德
Schlegel, August Wilhelm 奥古斯特·威廉·施莱格尔
Schlegel, Friedrich 弗里德里克·施莱格尔
Schmidt 施密特
Scott, Robert 罗伯特·司各特
Screwtape 斯克鲁特浦
Scythia 锡西厄
Sebastian 塞巴斯蒂安
Selkirk, Alexander 亚历山大·赛尔科克
Seneca 塞涅卡
Sergius 塞尔吉乌斯
Severus 塞维鲁
Sevetus, Michael 瑟维特
Sevil 塞维尔
Seymore, Jane 简·西摩
Shipton 牛津郡巫婆岭下舍普
Shropshire 什罗普郡
Sidney, Sir Philip 菲利普·悉尼爵士
Sige 赛基
Sigebert 西日贝尔王
Simeon 西缅
Simon Magus 术士西蒙
Sixtus Senensis 西克斯图斯·塞嫩西斯
Smyrna 士每拿
Socrates 苏格拉底
Sodom 所多玛
Somerville 萨默维尔
Sophia 智慧
Sophocles 索福克勒斯
Southey, Robert 罗伯特·骚塞
Sozomen 索宗曼
Spencer, Herbert 赫伯特·斯宾塞
Spenser, Edmund 埃德蒙·斯宾塞
Spike 斯派克
Spiricus 圣灵
Spoleto 斯波莱托
Stapulensis 斯塔普兰西斯
Staupitz 施道比次

Stearns, Charlotte Champe 夏洛特·查普·史德恩斯
Steyn 斯泰恩
Stinsford 斯汀斯福特
Stoddard, Solomon 所罗门·斯托达德
Stokesley 斯托克斯里
Story 斯托里
Strasbourg 斯特拉斯堡
Suarez 苏亚雷斯
Sullivan 沙利文
Surbiton 苏尔比顿
Surrey 萨里
Swedenborg, Emanuel 斯维登堡
Swegn Forkbeard 斯韦根·福克比尔德
Swinburne, Algernon Charles 斯温伯恩
Symachus 西马库斯
Syncrasis 辛克拉希斯
Synesis 辛涅希斯

Tacitus 塔西佗
Tara 塔拉
Tatian 塔提安
Tatius Quadratus 塔提乌斯·夸德拉图
Tatwine 塔特怀恩
Taunton 汤顿市
Taylor, Jeremy 杰里米·泰勒
Terentia 特伦提亚
Tertullian 德尔图良
Thanet 萨尼特
Theletos 提勒托斯
Theodore of Gaza 加沙的西奥多
Theodoret 狄奥多勒
Theodosius 狄奥多西
Theodotion 狄奥多仙
Theodred 西奥德里德
Theodulf 西奥多夫
Theophorus 狄奥菲勒斯
Theophrastus 西奥弗拉斯图
Theudas 特乌达斯
Thirlby 瑟尔比
Thomas d'Aquino 阿基诺的托马斯
Thomas à Kempis 托马斯·厄·肯培
Thomas, R.S. R.S. 托马斯
Thornton, Richard 桑顿
Thorpe, Thomas 托马斯·索普
Thimothy 提摩太
Tindal, Mathew 马修·廷德尔
Titus 提多
Titus, Emperor 提图斯王
Tobiahs 托比亚斯
Toland, John 约翰·托兰德
Tooting 图廷
Tolkien, J.R.R. 托尔金
Torrijos, Omar 奥马尔·拖里霍斯
Trajan 图拉真
Trent, Council of 特兰托公会议
Trithemius 特里特米乌斯
Trollope, Anthony 安东尼·特罗洛普
Troyes, Synod of 特鲁瓦宗教会议
Tschirnhaus 奇恩豪斯
Tudor, Margaret 玛格丽特·都铎
Tunstall, Cuthbert 库思伯特·斯滕托尔
Tuscany 塔斯肯尼
Tychonius 泰苛尼乌
Tyndale, William 威廉·丁道尔

Ubbi 乌比
Ulpilas 乌尔皮拉斯
Ulster 乌尔斯特
Ungnadius 翁格那迪乌
Upper Normandy 诺曼底
Unitarianism 统一教
Uppingham 乌平厄姆

Valdo 瓦尔多
Valens 华伦斯
Valentinus 瓦伦廷
Valla, Lorenzo 洛伦佐·瓦拉
Vallée d'Absinthe 阿伯辛特谷
Vallon 瓦朗
Vasseus 瓦瑟斯
Vaughan, Henry 亨利·沃恩
Vaughan, Richard 理查德·沃恩
Vazeille, Mary 玛利·瓦塞尔
Vega 维加
Venn, Henry 亨利·文
Vespasian 韦斯巴芗
Vincent of Lerins 勒林的文森特
Viret, Pierre 皮埃尔·维若特
Virgil 维吉尔
Vives 维韦斯
Vologeses 沃洛加西斯
Voltaire 伏尔泰
Vulcan 伏尔甘
Vulgate 武加大译本

Wagner, Richard 理查德·瓦格纳
Wakefield 韦克菲尔德
Walker, John 沃克
Wallace, George 乔治·华莱士
Wallis, John 约翰·瓦利斯
Walsey 沃尔西
Walsingham, Francis 弗朗西斯·沃尔辛厄姆
Walter de Clare 沃尔特·德·克莱尔
Walter de La Mare 沃尔特·德·拉·麦尔
Waltham Abbey 沃尔瑟姆大教堂
Wantsum 旺桑
Warham 沃勒姆
Warren 沃伦
Wartburg 瓦特堡
Watts, Issac 艾萨克·瓦茨
Wearmouth 威尔茅斯
Weiss, Roberto 罗伯特·魏斯
Welch, J.W. 韦尔奇
Wellesley, Dorothy 多萝西·韦斯利
Wesley, John 约翰·卫斯理
Wesley, Charles 查尔斯·卫斯理
Wesley, Samuel 撒母耳·卫斯理
Wesley, Susanna 苏珊娜·卫斯理
Weston 韦斯顿
Whitbread 维特布莱德
Whitby, Synod of 惠特比
Whitefield, George 乔治·怀特菲尔德
Whithorn 惠特霍恩
Widminstadium 维德明斯塔典
Wigmore 威格默尔
Wilberforce 威尔伯福斯
Wilde, Oscar 奥斯卡·王尔德
William of Champeaux 尚波的威廉
William of Malmesbury 马姆斯伯里的威廉
William of Ockham 奥卡姆的威廉

后　　记

这部长达近千页的文选历经两年的翻译和编辑，终于与读者见面了。这实在不是一项容易的工程：文选卷帙之浩繁，文体之多样，历史跨度之大，涉及人物之多，都给翻译和编辑带来了很大的难度。因此，书中难免存在不尽人意之处，只能恳请读者原谅。

这部译著是多人合作的结果。翻译的具体分工如下：

1. 文前的序言、如何使用本书、本书的结构：杜昌忠
2. 第一部分：杜昌忠
3. 第二部分：周明
4. 第三部分：苏欲晓
5. 第四部分的导言、39—43 章、45 章：汪晓丹；44 章：孟凡君；46—58 章：卯卫彤
6. 第五部分的导言、59—62 章、74—75 章：杨善录；63—73 章：苏欲晓；76—79 章：周明、王青；80—81 章：周明；82 章：黄宗英；83—90 章：周明

全书由周明和游冠辉校订，其中两篇较难的文章请专家审校，第 4 章：章雪富博士，第 45 章：辜正坤教授。

文选涉及一些国内已有译本的作品，我们选用了其中一些译文，译文的译者或出处均标明在译文以下。在此对这些译者和译本的出版社表示深深的感谢。

责任编辑

2004 年 7 月 8 日